
U d'/of OTTAWA
39003000853332


ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Universitas
uOttawa
BIBLIOTHECA
LIBRARY ANNEX
ttaviensis

DON
DE M. LE C. LAPOINTE
A
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

Raoul J. Lapointe

Août 30/1903

DU MÊME AUTEUR

Traité de philosophie scolastique, précédé d'un vocabulaire de la philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine. Ouvrage honoré d'un bref de S. S. Léon XIII. Nouvelle édition, revue, corrigée et complétée. 3 vol. in-16 de XCIX-604, 608, 672 pages. Prix net............ 8 40

Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, à l'usage des écoles. Langue (riche nomenclature), étymologies, prononciation, synonymes, contraires et analogues, histoire et géographie, statistique, notions philosophiques et encyclopédiques, notions morales et religieuses, 3.000 mots illustrés, in-16, 1.115 pages. Edition augmentée d'un recueil de proverbes. Prix. 2 40

Morale et Sagesse pratique en proverbes, commentés d'abord dans l'ordre alphabétique et disposés ensuite méthodiquement. In-8 illustré, 300 pages. Ouvrage de propagande. Prix net........................ 2 »

Petit Dictionnaire logique de la langue française, in-18, de 1.100 pages, 1886. Dans cet ouvrage, les définitions sont rangées dans l'ordre logique. Prix...... 3 »

Le Dictionnaire logique de la langue française, ou classification naturelle et philosophique des mots, des idées et des choses, 1882, in-8 de 800 pages avec tableaux (épuisé). Ouvrage honoré d'un bref de S. S. Léon XIII.

— En préparation une nouvelle édition, beaucoup plus complète, à l'usage principalement des professeurs et des écrivains.

Exposé de la synthèse des sciences, brochure in-8 avec tableaux synoptiques, 1877 (épuisé).

Un Spiritualisme sans Dieu, examen de la philosophie de M. Vacherot, 1885, in-8, 140 pages. Cet ouvrage est un résumé critique de la philosophie spiritualiste au XIXe siècle. Prix................................ 2 »

Théorie du libre arbitre, 1886, in-8, 100 pages. Prix.................................... 1 50

Divers opuscules philosophiques sur la *Question sociale..* , sur l'*Hypnotisme* (épuisés), qui seront complétés et publiés sous le titre de *Mélanges*.

Lyon. — Imp. Emm. VITTE, rue de la Quarantaine, 18.



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

ET PARTICULIÈREMENT

DE LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

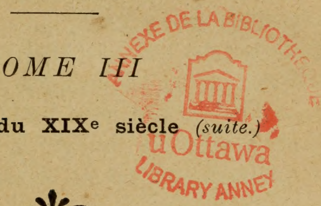
ÉLIE BLANC

CHANOINE HONORAIRE DE VALENCE

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

TOME III

Philosophie du XIXe siècle *(suite.)*





LYON

EMMANUEL VITTE

LIBRAIRE-ÉDITEUR

3 et 5, place Bellecour.

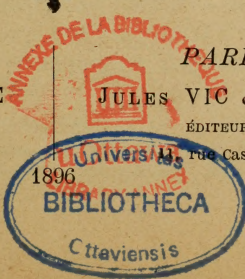
PARIS

JULES VIC & AMAT

ÉDITEURS

11, rue Cassette.

1896



B
77
.B55
1896
v.3



CHAPITRE XXIX

PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIX[e] SIÈCLE. — SAINT-SIMONISME ET POSITIVISME.

---

676. **Saint-Simonisme et positivisme.** — Jusqu'ici nous avons étudié les philosophes français du XIX[e] siècle qui défendirent le spiritualisme, soit au point de vue du rationalisme, soit au point de vue du traditionalisme. Ceux dont il nous faut parler maintenant, au lieu de combattre le sensualisme du XVIII[e] siècle, le continuèrent plutôt, en lui donnant une forme nouvelle et sociale. Ce sont les saint-simoniens et les positivistes. Ceux-ci firent oublier les premiers ; ils en dépendent cependant, bien que le fondateur du positivisme français, A. Comte, ait affecté de s'en séparer, et se soit flatté de fonder une doctrine tout originale.

Le saint-simonisme (1) eut ses jours d'éclat vers 1830, lorsqu'il eut séduit une partie de la jeunesse la plus intelligente des écoles. Bien que son crédit ait été éphémère, il a exercé une influence durable sur le XIX[e] siècle, en développant cet esprit d'*industrialisme* qui le distingue et auquel on doit tant de pro-

(1) Outre les ouvrages de MM. Ferraz, Janet, etc., déjà cités. V. Georges Weill, *un Précurseur du socialisme*, *Saint-Simon et son œuvre* (1894): *l'Ecole saint-simonienne* (1896).

grès matériels. Même après la dissolution de leur église, ou après avoir rompu avec elle, les jeunes saint-simoniens en gardèrent les tendances et en portèrent l'esprit dans toutes leurs entreprises. Il importe donc de connaître d'abord les idées de Saint-Simon lui-même, quelque peu cohérentes et philosophiques qu'elles soient, si l'on veut se rendre compte de l'esprit de ses disciples.

677. **Saint-Simon** (1760-1825). — Henri-Claude, comte de Saint-Simon, né à Paris, appartenait à la noble famille du duc de Saint-Simon, auteur des *Mémoires*, qui prétendait descendre de Charlemagne. S'il n'hérita pas de l'immense fortune de ses ancêtres, il n'en fut pas moins passionné pour la gloire. Elevé d'après un plan d'études dressé par d'Alembert, il partagea toutes les erreurs du XVIIIe siècle. A vingt ans, il allait en Amérique prendre part à la guerre d'indépendance; il servit sous Bouillé et Washington et fut fait prisonnier (1782). Après la paix, il offrait au vice-roi du Mexique de mettre en communication les bassins des deux mers; un peu plus tard, il offrait au roi d'Espagne de joindre par un canal Madrid à la Méditerranée. Dans ces projets, qui n'eurent pas de suite, nous voyons comme le germe des idées chères à son école, qui ont inspiré depuis tant de travaux gigantesques. De retour en France, il devint colonel du régiment d'Aquitaine (1783); mais il quitta la carrière militaire à la Révolution. Il s'enrichit alors d'une façon peu honorable, en spéculant sur la vente des biens nationaux, avec un Prussien, le comte de Redern. Il est vrai qu'il se promettait de faire servir au progrès de la science une fortune si mal acquise. Au reste, ses mœurs étaient aussi dégagées de scru-

pules que sa probité. Sensible au plaisir et doué d'un bel extérieur, il menait joyeuse vie au Palais-Royal avec le cynisme d'un sans-culotte et le luxe d'un grand seigneur. Sous le gouvernement de Robespierre, il fut enfermé à Sainte-Pélagie, puis au Luxembourg, mais il fut délivré au 9 thermidor.

Vers 1797, il passa des spéculations financières aux spéculations scientifiques. Il se lia avec des polytechniciens et des médecins en renom, de la France et de l'étranger, et s'appliqua, en profitant de leurs entretiens ou de leurs correspondances, à mieux connaître les corps bruts et les corps organisés : c'était là, selon lui, tout l'objet de la philosophie. Il ajoutait à ces connaissances celles que lui permettaient d'acquérir ses nombreux voyages et ses fréquentations dans les milieux les plus irréguliers. Ici encore la fin qu'il se proposait ne pouvait justifier les moyens. D'ailleurs, malgré toute sa science pratique, il ne tarda pas à être complètement ruiné, au point de se faire copiste au Mont de-Piété, où il gagnait mille francs par an en travaillant neuf heures par jour (1805). Un de ses anciens serviteurs enrichis, Diard, le tira de cette triste situation ; mais il y retomba, après la mort de cet homme généreux : « Depuis quinze jours, écrivait-il en 1813, je mange du pain et je bois de l'eau, je travaille sans feu et j'ai vendu jusqu'à mes habits pour fournir aux frais de copies de mon travail. » Dix ans plus tard, en 1823, il était de nouveau ruiné par toutes sortes d'expériences scientifiques et industrielles ; pris de désespoir, il tenta de se tuer d'un coup de pistolet ; le coup ne fut pas mortel, mais lui fit perdre un œil. Il vécut encore deux ans avec ses disciples. Saint-Simon n'en persistait pas moins à

croire, au milieu de ses malheurs, qu'il possédait le secret du bonheur du genre humain ; sa passion pour la science et pour ses idées était toujours la même. Il lutta ainsi contre le sort avec l'opiniâtreté d'un chef de secte et la confiance d'un illuminé. Il mourut au moment où le saint-simonisme allait enfin devenir célèbre.

Citons de lui : *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1803) ; *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle* (1807, 2 vol.), ouvrage qui contient ses vues principales sur la réorganisation des sciences et de la société ; *de la Réorganisation de la société européenne* (1814), ouvrage auquel collabora Aug. Thierry, qui était alors son élève et son fils adoptif ; *l'Industrie ou Discussions politiques, morales, philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants* (1817, 1818, 4 vol.), en collaboration avec ses élèves ; *l'Organisateur* (1820), journal social ; *Du système industriel* (1821-22) ; *Catéchisme des industriels* (1824) ; *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* (1825) ; *le Nouveau Christianisme* (1825), qui contient les dernières vues de l'auteur.

678. **Ses idées.** — Elles ont varié beaucoup et ses disciples les ont modifiées profondément. Essayons néanmoins d'en marquer les principales formes. Saint-Simon était persuadé que l'ancienne société avait été pulvérisée par la Révolution et qu'il fallait la réorganiser : une période *organique* devait succéder à la période *critique*. On ne saurait ici le contredire. Seulement il chercha le principe de réorganisation tantôt dans les sciences mathématiques et physiques,

qu'il élevait, pour ainsi dire, à la hauteur d'une religion (en 1803), tantôt dans l'élément industriel, tantôt enfin dans l'élément religieux, mais dépourvu de toute valeur surnaturelle et même spirituelle. Aux prêtres de l'ancienne foi il voulut substituer les savants, dans le gouvernement spirituel des sociétés; à la place des anciens nobles, il voulut mettre les propriétaires, et avec eux les banquiers et les capitalistes. On voit que son idée ne s'est que trop bien réalisée.

A ces conceptions il en joignait d'autres d'un mysticisme ridicule et plus ou moins sincère. Dieu lui apparaissait, en songe ou autrement, pour lui apprendre qu'il n'inspirerait plus le pape et les cardinaux, mais un collège de savants élus par l'humanité entière et présidés par un mathématicien. A ce collège suprême en seraient subordonnés d'autres, dont chacun aurait un temple, où serait élevé un mausolée à Newton, etc. Le conseil suprême étudierait surtout la loi de la pesanteur, qui prime toutes les autres; il dirigerait les travaux pacifiques du genre humain; tout homme devrait travailler des bras ou de la tête, etc. C'est déjà, comme on le voit, l'organisation socialiste du travail.

La *religion* à laquelle Saint-Simon paraît subordonner souvent toutes ses conceptions sociales, n'est, bien entendu, qu'une religion créée par la raison; c'est, pour ainsi dire, une philosophie matérialisée. Quant à la *philosophie* elle-même, elle se ramène, en définitive, à deux sciences : l'astronomie, science du grand monde, et la physiologie, science de l'homme ou du petit monde. Dieu est donc supprimé ou méconnu. La *morale* s'accorde avec ces principes : la

passion y est glorifiée. L'absence complète de la métaphysique est à remarquer. En cela même Saint-Simon est le précurseur des positivistes ; il a, de plus, émis clairement plusieurs des idées fondamentales de leur système. Avant eux, il regarde la philosophie comme n'étant que la synthèse ou le système des sciences positives ; avant eux encore, il assigne trois phases à la connaissance humaine, qui serait d'abord conjecturale, ensuite mi-partie conjecturale et mi-partie positive, et enfin positive. C'est bien là ou à peu près la loi des trois états.

Sous la Restauration, Saint-Simon parut insister surtout sur l'importance de l'élément scientifique et industriel dans la société. Il contribua ainsi pour sa part à une réaction exagérée contre le militarisme. Pour montrer la prépondérance de l'élément scientifique et industriel sur l'élément militaire et l'élément administratif, il eut recours à une hypothèse qui frappa vivement les esprits. Il se demandait ce que deviendrait la société, si elle perdait d'un seul coup les 50 savants, les 50 artistes, les 50 industriels, etc., les plus éminents dans leur spécialité : la perte serait irréparable. Elle ne le serait point, au contraire, si la société perdait les princes, les officiers de la couronne, les maréchaux, les préfets, etc. — Mais on voit facilement le sophisme qui se cache ici. Dans une société mal organisée et mal gouvernée, il est évident que la plupart des politiciens, députés, ministres, etc., pourraient disparaître sans grand dommage et même avec profit pour la communauté. Mais si une société est bien organisée, elle a besoin de toutes ses élites ; et la disparition des élites militaire, administrative, etc., serait peut-être la plus préjudiciable.

Variations sociales. — Après avoir pris parti pour la centralisation outrée et professé même le socialisme, Saint-Simon parut plaider la cause de l'individualisme. Lui aussi en vint à penser que le gouvernement est un mal nécessaire, et que l'Etat le plus heureux est le moins gouverné; il fut sévère pour le régime parlementaire, règne des avocats et des sophistes. Mais il revenait au socialisme, sans bien s'en apercevoir, en prônant le gouvernement des industriels et des banquiers. C'est là, en effet, le régime ploutocratique, issu du libéralisme ; il ramène, par une juste réaction, le socialisme.

Un peu plus tard, il substitua les artistes aux industriels; plus tard encore, il voulut remettre le gouvernement à de véritables prêtres et il reprochait à Comte, qui en était à sa première phase, de méconnaître la partie sentimentale et religieuse de la philosophie.

Saint-Simon consigna ses dernières vues dans le *Nouveau christianisme.* Il y brûle du désir d'améliorer le sort des classes laborieuses. Il déclare admettre l'origine divine du christianisme : ce qui le convainc, c'est la beauté de la morale chrétienne. Mais il rejette l'invariabilité des dogmes et des préceptes, si ce n'est de celui-ci : « *Aimez vous les uns les autres.* » L'Eglise humanitaire qu'il a en vue doit se dégager des pratiques cérémonielles; il prétend en être le meilleur théologien et le véritable pape. Il n'a pas dix fidèles sous sa direction, et déjà il adresse ses leçons et ses avis aux princes et aux rois. Mais il était réservé à ses disciples et en particulier à Enfantin de jouer plus longtemps ce rôle grotesque et solennel.

679. **Disciples de Saint-Simon. Leur doctrine.** — Parmi les disciples de Saint-Simon, les deux plus célèbres le quittèrent bientôt : Augustin Thierry, mort très chrétiennement, et A. Comte, qui fonda le positivisme. Les autres furent plus fidèles. Citons le Juif Olinde Rodrigues, le plus ancien, qui fut trésorier de la nouvelle église, Bazard et Enfantin (1), qui en furent les chefs, Buchez, Laurent, Jean Reynaud. Leur organe fut le *Producteur*, journal qui parut peu après la mort de Saint-Simon, mais disparut l'année suivante. On le remplaça bientôt par des conférences publiques, faites à Paris (1828), qui furent publiées en 1832 sous ce titre : *Exposition de la doctrine saint-simonienne.*

Cette doctrine était un véritable socialisme. Elle s'opposait à l'individualisme, au « laissez faire, laissez passer » des économistes libéraux. Les saint-simoniens comparaient l'état social du moyen âge, état *organique*, à celui du XIXe siècle, époque *critique*, c'est-à-dire de désunion, de discorde, de dissolution, de spécialités à outrance, qui a fait suite à la Révolution. Ils s'élevaient contre le libéralisme, qui est le caractère des époques critiques, et voulaient inaugurer une nouvelle période d'organisation plus parfaite que les précédentes. Ils se séparaient donc des Cousin, des Guizot, éclectiques et libéraux, qui espéraient tout de la liberté et l'érigeaient en principe absolu, alors que la liberté ou plutôt la licence est le caractère des régimes de transition.

Mais, après avoir adressé plus d'une critique juste

(1) *Enfantin* (1796-1864), le plus célèbre, né à Paris, étudia à l'Ecole polytechnique, fut voyageur de commerce et s'affilia à la Charbonnerie (1823).

à leurs adversaires, les saint-simoniens tombaient eux-mêmes dans l'excès opposé, celui du socialisme d'Etat. Ils ne respectaient pas plus les propriétaires que Saint-Simon n'avait respecté les nobles, et réclamaient l'abolition de l'hérédité au profit de l'Etat, qui deviendrait ainsi le détenteur de tous les instruments de travail. L'Etat rétribuerait ensuite chacun selon ses capacités et ses travaux. Il y aurait encore une hiérarchie sociale; mais c'en serait fait des droits inaliénables de l'individu et de la famille.

680. **Education.** — Les vues des saint-simoniens sur l'organisation de l'éducation prêtent beaucoup aussi à la critique. Avec raison ils regardaient l'éducation comme un moyen de perfectionner non seulement les individus, mais encore la société tout entière. Seulement ils sacrifiaient complètement le point de vue individuel au point de vue social, alors qu'il faut les unir, et définissaient par exemple l'éducation : « l'ensemble des efforts employés pour approprier chaque génération nouvelle à l'ordre social auquel elle est appelée par la marche de l'humanité ». Ils faisaient consister l'œuvre de l'éducation en trois choses : 1° développer les sympathies ou le sentiment : de là les beaux-arts ; 2° développer la raison, qui est le principe de la science ; 3° développer l'activité, d'où procèdent les industries et toutes les professions. Outre cette éducation particulière, ils exigeaient une éducation générale ou morale, qui leur paraissait trop négligée. Mais il va sans dire que la morale saint-simonienne n'était point de nature à préparer la jeunesse à ses destinées. Elle reposait sur la sympathie et non sur le devoir absolu et le dogme de la liberté. Les saint-simoniens avaient beau louer

ensuite la pratique de la confession, dont l'Eglise se sert si heureusement pour moraliser les âmes : ils auraient dû remonter jusqu'à la morale et à la foi que la confession implique.

Les saint-simoniens prétendaient aussi que l'éducation doit se prolonger bien au delà de la jeunesse; et cette opinion s'accorde avec la doctrine socialiste, qui tient l'homme en tutelle durant toute sa vie. Mais, s'il est vrai que l'homme doive s'instruire et s'améliorer lui-même jusqu'à la fin, on voit aussitôt la différence profonde de ce développement tout personnel et de la formation qu'on reçoit de ses maîtres ou des auteurs de ses jours.

681. **Religion**. — Les saint-simoniens ont reconnu les bienfaits immenses que l'humanité doit à la religion chrétienne dans le passé ; mais ils la regardent comme n'ayant fait que préparer l'avènement du saint-simonisme. Ils refusent d'admettre le dualisme entre les bons et les mauvais esprits, enseigné par le christianisme et toutes les traditions; de même ils veulent réhabiliter la chair et les passions, l'amour de la richesse et du bien-être, la vie des sens sous toutes ses formes. Pensant que le christianisme n'a pas fait à la matière la part qu'elle mérite, ils veulent la déifier en quelque sorte ; ils veulent qu'elle soit, avec l'esprit, la manifestation d'une même réalité, d'une même substance divine. Le culte saint-simonien se met naturellement en harmonie avec cette erreur : il consiste dans le progrès matériel de l'homme non moins que dans le progrès moral ; ou plutôt l'un c'est l'autre. Bâtir une cathédrale et construire une gare sont donc des œuvres équivalentes à tous égards. Le paradis de l'homme est sur terre; l'âge d'or est devant nous et

non derrière nous. Bref l'épicurisme se combine ici avec un grossier panthéisme.

L'organisation religieuse saint-simonienne découle de ces principes. Le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ne font qu'un, comme la matière et l'esprit; ils sont concentrés aux mains d'un même chef, pape et roi, maître suprême du monde de la science et du monde de l'industrie : « Il prescrit aux savants et aux industriels, par les chefs qu'il leur a donnés, la direction dans laquelle ils doivent porter leurs efforts, et attribue aux uns et aux autres la part du revenu social qui leur est nécessaire pour remplir la tâche qui leur est imposée ». Socialisme et despotisme, ces deux mots résument tout le système.

682. **L'église saint-simonienne.** — Pour appliquer leur théorie sociale, les saint-simoniens fondèrent une sorte d'église. Elle fut inaugurée le 31 déc. 1829 dans un appartement de la Caisse hypothécaire. Bazard et Enfantin, regardés comme les plus capables, en furent les directeurs. Un nouveau journal, l'*Organisateur*, fut fondé pour la faire connaître. La religion nouvelle rayonna en province. Cinq groupes s'organisèrent : à Toulouse, Montpellier, Lyon, Dijon, Metz. Enfantin leur adressait des lettres apostoliques. Des conférences, ou plutôt des prédications, étaient donnés par Barrault, Transon, Laurent et les autres orateurs du parti. Après 1830, le prosélytisme des saint-simoniens ne fit que s'accroître; ils parvinrent à gagner les rédacteurs du *Globe* (Leroux, Lherminier, Sainte-Beuve) et le journal parut avec ce sous-titre : « Journal de la doctrine de Saint-Simon », et cette épigraphe : « Religion, science, industrie, association. — A chacun selon sa capacité;

à chaque capacité selon ses œuvres ». Le nouvel évangile fut prêché un peu partout, parfois avec le plus grand succès : ainsi Pierre Leroux et Jean Reynaud groupèrent à Lyon des milliers d'auditeurs. Plusieurs des adhérents se montrèrent généreux : l'un d'eux, Fournel, offrit à lui seul près de cent mille francs.

Mais de graves divisions éclatèrent entre Bazard et Enfantin à propos du mariage. Enfantin professait l'amour libre, du moins pour les natures volages; Bazard voulait qu'on respectât mieux les mœurs. Il dut se retirer. Mais le triomphe d'Enfantin, qui exerçait par ses qualités extérieures une sorte de prestige sur son entourage, ne fut qu'éphémère; ses principaux disciples ne tardèrent pas à l'abandonner, entre autres le Juif Olinde Rodrigues, trésorier de la secte et premier disciple de Saint-Simon.

Le *Père suprême* (on appelait ainsi Enfantin) se retira alors avec ses enfants, à Ménilmontant, dans une grande maison où ils vécurent en communauté, se rendant mutuellement tous les services domestiques. L'aventure se termina en Cour d'assises, où Enfantin et plusieurs des siens furent cités à comparaître et se virent condamnés à quelques mois de prison (27 août 1832). L'attitude d'Enfantin fut solennelle et ridicule (1).

(1) Il promena à plusieurs reprises et en silence ses regards sur la cour, sur le jury, sur l'auditoire : « Désirez-vous vous recueillir? lui demanda le président un peu étonné. — Non, Monsieur le président, répondit-il, en continuant à regarder l'assistance. — Si vous avez besoin de quelques instants de méditation, poursuivit le magistrat, la cour est prête à vous les accorder. — Je n'ignore pas, répliqua Enfantin, la vertu du recueillement, de la méditation, si bien comprise par le christianisme; mais ce n'est pas ce que je désire en ce moment. Je veux agir sur vous par les sens (et il les regardait toujours), par

Pour s'expliquer le succès éphémère du saint-simonisme, il faut se souvenir que, vers 1830, le romantisme et les utopies sociales désorientaient une foule d'esprits. Le sens commun en paraissait perdre ses droits. Et puis la nouvelle église comptait, parmi ses adhérents, des savants et des hommes de lettres, qui la faisaient bénéficier de leur talent et de leur crédit.

Le saint-simonisme est resté l'un des épisodes les plus curieux de l'histoire de la philosophie. Il est aussi l'un des plus instructifs. Sans être lui-même un système sérieux, et avec tous les caractères d'une simple rêverie sociale inspirée directement par le sensualisme et le romantisme, il a exercé néanmoins une influence que n'ont pas toujours égalée les écoles les plus célèbres. Non seulement le positivisme tout entier relève de lui par Aug. Comte, mais il a marqué encore de son empreinte une foule d'hommes entreprenants qui ont, pour ainsi dire, décidé de la fortune du XIXe siècle. Ceux-ci, dont la jeunesse avait été séduite par le saint-simonisme, ont porté quelque chose de son esprit dans la banque et les industries où ils ont occupé de hautes situations. Le saint-simonisme a contribué ainsi à la création de grands établissements financiers, à la construction des chemins de fer et à

la forme, par la beauté : je veux essayer sur vous la puissance du regard ». Après avoir subi sa condamnation, Enfantin alla en Egypte avec plusieurs de ses disciples, s'occupa du percement de l'isthme de Suez, rêva de l'alliance du christianisme et du mahométisme Rentré en France, il joua un rôle important dans la formation de la Compagnie de Chemin de fer de Lyon, etc. Citons de lui : *Economie politique* (1831) ; *Morale* (1832) ; *Correspondance philosophique et religieuse* (1847) ; *Correspondance politique* (1849) ; *Colonisation de l'Algérie* (1858). Ses *Œuvres* ont été réunies à celles de Saint-Simon (1865-78, 47 vol.).

l'exécution d'autres travaux gigantesques. Il eut aussi le premier, paraît-il, l'idée de ces expositions universelles qui caractérisent le XIXe siècle. Mais ces œuvres grandioses par lesquelles s'affirme le progrès contemporain sont dues aussi à d'autres causes plus profondes, plus légitimes et d'essence chrétienne ; et le saint-simonisme n'y a coopéré et ne les a hâtées qu'en les faisant dévier plus ou moins de leur véritable but, qui devait être également moral et social.

Pour achever de marquer l'influence et la place du saint-simonisme dans le XIXe siècle, nous ajouterons que les saint-simoniens furent généralement assagis par l'expérience, et qu'ils réussirent dans les entreprises de leur âge mûr, bien mieux que ne l'auraient fait supposer les folles utopies de leur jeunesse. Ils amassèrent souvent de grandes fortunes, et Toussenel (dans : *les Juifs, rois de l'époque*, 1847) peut leur reprocher, non sans quelque raison, leur alliance avec les ploutocrates, les juifs en particulier. Ils s'accommodèrent fort bien aussi des gouvernements que se donna la France, et surtout de l'empire autoritaire. Napoléon parut s'inspirer de plusieurs de leurs idées : développement de l'industrie, création des nationalités, libre échange et internationalisme du commerce, etc. Plusieurs de ses conseillers les plus écoutés et de ses instruments les plus dociles avaient appartenu à la secte et en gardaient plus ou moins l'esprit.

Au reste, rien ne fait mieux connaître l'influence du saint-simonisme que les noms des célébrités contemporaines qui lui ont appartenu de quelque manière. Outre les noms déjà signalés, citons : les frères Péreire ; les Arlès-Dufour, négociants à Lyon ; Michel

Chevalier, que nous retrouverons parmi les économistes ; G. d'Eichthal, Laurent (de l'Ardèche, dont il fut député), Talabot, Lambert, le plus savant peut-être de l'école, Urbain, qui travailla à la colonisation de l'Algérie, le compositeur Félicien David, le journaliste Guéroult, Duveyrier, qui devait être la cheville ouvrière de l'*Encyclopédie* saint-simonienne, pour laquelle Sainte-Beuve devait écrire une Introduction ; Renouvier, qui fonda ensuite le néo-criticisme ; Jules Lechevalier et Transon, qui passèrent au fouriérisme, avec lequel l'église saint-simonienne eut des demêlés. Ecoles sociales, écoles économiques, écoles philosophiques, toutes ont dû compter avec le saint-simonisme,

Les deux philosophes dont il nous reste à parler maintenant adhérèrent pendant quelque temps au saint-simonisme ; mais les idées qu'ils professèrent ensuite les rapprocheraient mieux d'autres groupes ou d'autres philosophes, par exemple de Lamennais, l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie*.

683. **Pierre Leroux** (1798-1871), né à Paris, étudia au lycée Charlemagne et au lycée de Rennes, où il avait obtenu une bourse, fut admis à l'école polytechnique, mais dut, au lieu d'y entrer, subvenir aux besoins de sa mère devenue veuve et de ses quatre jeunes frères. Il gagna leur vie comme correcteur dans une imprimerie. En 1824, il la fit acheter par un de ses amis et fonda le journal *le Globe*, dont il fut rédacteur en même temps que prote à l'imprimerie. Il compta pour collaborateurs les Broglie, les Guizot, les Rémusat, les Jouffroy, les Damiron, en un mot les libéraux de l'époque. Mais ceux-ci atténuèrent leurs idées en arrivant au pouvoir, tandis que Leroux,

moins accommodant, restait dans sa modeste condition. En 1831, il se prononça pour le saint-simonisme et fit adopter le *Globe* comme organe de la nouvelle église. Mais il rompit bientôt avec Enfantin à propos de l'abolition du mariage. Ayant vu mourir *le Globe*, il dirigea la *Revue encyclopédique*, puis fonda, avec Jean Reynaud, l'*Encyclopedie nouvelle* (1838), recueil resté inachevé, qui était destiné, dans la pensée de ses fondateurs, à remplacer l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert ; il collabora aussi à la *Revue des Deux-Mondes*. Mécontent des idées de cette revue, il fonda, en 1841, avec Viardot et Georges Sand, la *Revue indépendante*, où l'on attaqua à la fois l'éclectisme, le catholicisme et la politique du temps. En 1843, devenu directeur d'une imprimerie importante à Boussac (Creuse), il fonda la *Revue sociale*. Il s'en servit notamment pour répondre à Proudhon, qui l'avait attaqué dans la *Voix du peuple*. Nommé représentant du peuple le 4 juin 1848, il vota constamment avec la Montagne, réclama l'émancipation politique et sociale des femmes et une fixation d'heures pour le travail des ouvriers. Mais ses idées sociales furent peu goûtées. Il fut élu à la Législative en 1849, et dut s'exiler après le coup d'Etat. Il passa quelques années à Jersey, puis se retira à Lausanne, où il resta jusqu'à l'amnistie du 15 août 1869. Il mourut à Paris, le 12 avril, sous le règne de la Commune qui prit, le lendemain, la décision suivante : « La Commune décide l'envoi de deux de ses membres aux funérailles de Pierre Leroux, après avoir déclaré qu'elle rendait hommage, non pas au partisan de l'idée mystique (Leroux croyait encore d'une certaine manière à l'existence de Dieu et au dogme de la Tri-

nité), dont nous portons la peine aujourd'hui, mais à l'homme politique qui, le lendemain des journées de juin, a pris courageusement la défense des vaincus ».

Ses ouvrages. — Citons d'abord les deux principaux : *Réfutation de l'éclectisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes* (1839) ; *de l'Humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme* (2 vol. 1840 ; 2e éd. 1845). Citons ensuite : *Sept discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* (1841 et 1847) ; *d'une Religion nationale ou du culte* (Boussac, 1846) ; *de l'Humanité, solution pacifique du problème du prolétariat* (1848) ; *Projet d'une constitution démocratique et sociale* (1848) ; *le Carrosse de M. Aguado ; de la Ploutocratie ou du gouvernement des riches* (1848) ; *du Christianisme et de ses origines démocratiques* (1848) ; *de l'Égalité* (1848) ; *Malthus et les économistes* (1849) ; *Assemblée nationale législative* (1849) ; *la Grève de Samarez* (1863-64) ; *Job, drame en cinq actes, par le prophète Isaïe* (1865). — On voit déjà, par cette seule liste, comme par la vie tout entière de Pierre Leroux, que la philosophie, la religion, les réformes sociales occupèrent toute son attention ; leur étude absorba toute sa vie.

Ses idées. — Dans sa réfutation de l'éclectisme, P. Leroux révèle de véritables qualités de penseur et de critique. Il montre bien que l'éclectisme, s'il veut s'en tenir à sa propre définition, n'est pas une philo-

sophie. Mais il est injuste en rabaissant Cousin au rang des simples compilateurs et en lui refusant tout esprit synthétique. En réalité, il y a plus d'affinité qu'il ne le suppose entre la méthode historique de Cousin et son propre traditionalisme, assez analogue à celui de Lamennais dans sa dernière phase. Il exagère encore, en regardant les éclectiques comme des réactionnaires : ils n'ont été que trop révolutionnaires à beaucoup d'égards. C'est la possession du pouvoir, et non leur philosophie, qui en a fait des conservateurs. Il est mieux fondé à se plaindre qu'ils se soient peu occupés des questions politiques et sociales. Mais il ne peut guère leur reprocher de ne pas avoir tenté de constituer une religion : c'est déjà beaucoup trop qu'ils aient plus d'une fois prétendu faire de la philosophie toute la religion des esprits cultivés. Et puis il se trompe, quand il soutient, avec les saint-simoniens, que toute religion est une ancienne philosophie qui a réussi à s'imposer, et que toute philosophie est une religion en germe, appelée à remplacer la religion précédente. Il est faux, en particulier, que le christianisme soit né de la philosophie grecque. Philosophie et religion sont d'essence différente, bien qu'il faille toujours les associer.

C'est surtout dans son livre *de l'Humanité*, écrit avec peu d'ordre et de méthode, que P. Leroux essaie d'établir sa propre philosophie. A la base de la société il met la *solidarité*, dans laquelle il espère, avant Spencer, concilier la charité et l'égoïsme. Il essaie aussi de confondre en une seule la vie présente et la vie future. Celle-ci serait le simple prolongement de l'autre. Il regarde donc comme probable que l'homme renaîtra sur la terre et y revivra indéfini-

ment : nous serions donc nos ancêtres plutôt que leurs fils; nous avons bu. pour ainsi dire, au fleuve Léthé, et oublié nos existences antérieures. Cette singulière doctrine de la métempsycose, qui est la négation même de notre identité, lui paraît avoir été acceptée généralement par les anciens.

Dans l'ordre social, il professe le socialisme et une solidarité qui aboutit à l'égalité. Dans la société, il distingue trois éléments : le *savant* (homme de connaissance), l'*artiste* (homme de sentiment) et l'*industriel* (homme de sensation). Ensemble ils forment une sorte de triade. Elle répond à sa définition de l'homme, qui est, dit-il, *sensation*, *sentiment* et *connaissance*. Il subordonne étroitement l'homme individuel à l'homme social; il écrit avec véhémence contre le capital, qui a remplacé le fief seigneurial et écrase le prolétaire ; il veut que l'Etat soit seul propriétaire du capital et directeur du travail.

Outre le socialiste, il y a encore en P. Leroux un théosophe. Avec Lamennais, il regarde la Trinité divine comme un dogme philosophique fondamental; l'idée de Dieu lui paraît être le point de départ de la raison comme de la tradition. Mais son Dieu se distingue mal de la nature. Il regarde la création comme impossible et inconcevable, si l'on n'admet pas la Trinité et en particulier la troisième personne. L'importance qu'il accorde à celle-ci est telle que le christianisme lui paraît être la religion du Saint-Esprit ou de l'Amour, plutôt que celle de Jésus-Christ ou du Fils. — On reconnaît là cette tendance des philosophes humanitaires, qui ne considèrent dans la religion chrétienne que les œuvres de charité, d'union et d'assistance. Ils ne voient pas que ces fruits de paix

et d'amour fraternel, cette merveilleuse solidarité des âmes, ne s'expliquent pas sans la foi, sans le dogme, sans l'enseignement intégral de l'Evangile.

En somme, les idées de P. Leroux ne sont pas nouvelles, si on les considère en particulier; mais il sut les grouper, sinon avec logique, du moins avec quelque originalité, et les défendit avec âme. Il exerça ainsi une certaine influence sur ses contemporains. Citons, parmi ses adhérents, ses deux frères, Jules et Charles, ses deux gendres Luc Lesages et Auguste Desmoulins. Georges Sand s'est inspirée quelquefois de ses idées.

684. **Jean Reynaud** (1806-1863). — Chez Jean Reynaud, ami de Pierre Leroux, nous retrouverons les mêmes idées, mais notablement modifiées. Il naquit à Lyon, eut pour tuteur Merlin de Thionville, fut admis à l'école polytechnique et en sortit ingénieur des mines (1824). Il entra chez les saint-simoniens en 1830 et collabora à leurs publications. Mais il s'en sépara bientôt en même temps que Pierre Leroux, avec lequel il fonda et dirigea la *Revue encyclopédique* et l'*Encyclopédie nouvelle.* Il y fournit des articles importants sur le druidisme et la religion de Zoroastre. En 1848, le ministre de l'instruction publique, Carnot, le nomma président du Comité des hautes études et lui accorda toute confiance. A la Constituante, où il fut envoyé par les électeurs de la Moselle, il vota avec les modérés contre les clubs, contre l'abolition de la peine de mort, contre l'impôt progressif et contre le droit au travail; il appuya Cavaignac et soutint, mais avec réserve, l'expédition de Rome. Après l'élection de Napoléon à la présidence, il démissionna; après le coup d'Etat, il refusa le

serment et fut rayé du tableau des ingénieurs des mines.

Ses ouvrages. — L'ouvrage capital de Jean Reynaud est *Terre et Ciel* (1854; 1866, 6e éd.). Citons aussi l'article *Druidisme*, publié d'abord dans l'*Encyclopédie nouvelle* et ensuite à part, sous ce titre : *Considérations sur l'esprit de la Gaule* (1847).

Ses idées. — Comme son ami P. Leroux, Jean Reynaud eut la passion des idées religieuses; mais, sortis l'un et l'autre du saint-simonisme, ils gardèrent de cette secte le naturalisme, qui les empêcha de s'élever jusqu'à une religion vraiment spiritualiste et chrétienne. Ils dénaturèrent complètement les vérités de la foi. Tous les deux tentèrent de rajeunir l'erreur de la métempsycose : P. Leroux croyait à la renaissance indéfinie des mêmes hommes ou plutôt à la réapparition des mêmes âmes sur notre planète, changée en un séjour de plus en plus heureux; Jean Reynaud, au contraire, dédaigneux de ce globe, qu'il regardait comme incapable de satisfaire aux besoins même matériels de l'humanité, la faisait émigrer dans le monde sidéral et lui promettait une série d'existences toujours plus parfaites. S'inspirant des rêveries de certaines religions orientales et du druidisme gaulois, il essayait de rajeunir ces doctrines, en les parant de toutes les descriptions astronomiques que les progrès de la science ont mises à la mode. Il se figura qu'une nouvelle astronomie appelait une autre théologie. Tout en admettant que certains dogmes avaient été fixés déjà, comme la Trinité et l'Incarnation, il prétendit que la vie future restait tout entière à déterminer, et il rejeta le dogme chrétien d'après lequel l'épreuve présente est définitive

et conduit à une éternité bienheureuse ou malheureuse. Selon lui, « le ciel n'est pas une demeure, mais un chemin » ; ce n'est pas un terme, une perfection éternelle, mais un perpétuel devenir; tous les rôles qu'un romancier peut imaginer, l'homme a pu les jouer ou les jouera dans les existences qui lui sont promises après cette vie; l'homme renaît toujours dans quelque astre et y recommence une vie supérieure à la précédente, vie corporelle cependant et même charnelle ; les cieux sont infinis dans l'espace et dans le temps, et Dieu ne cesse de créer.

Au reste, Jean Reynaud ne confond pas l'infinité qu'il prête au temps et à l'espace avec l'éternité et l'immensité indivisibles de Dieu. En ce qui concerne l'origine des âmes, il rejette l'émanation panthéistique, comme aussi le traducianisme ; mais il pense que la date de leur existence n'est pas assignable et que leur passé fait équilibre à leur avenir. Enfin sa théorie lui paraît la plus conforme à toutes les traditions anciennes et il se flatte d'accommoder avec elle les dogmes de la chute et de la rédemption ; il espère aussi qu'elle explique bien certains faits d'observation, tels que la présence des qualités héréditaires, les prédispositions qu'on apporte en naissant.

Toutes ces idées de Jean Reynaud, plus dignes du roman que de la philosophie, séduisirent les lecteurs superficiels, d'autant mieux qu'elles étaient revêtues des plus brillantes couleurs. Ses disciples les répandirent encore davantage. Citons entre tous Louis Figuier (1) et Camille Flammarion (2), auteur de *la*

(1) Figuier (Guillaume-Louis), chimiste et vulgarisateur français, né à Montpellier en 1819, a publié une foule d'ouvrages, entre autres l'*Année scientifique et industrielle*, depuis 1856. Mais

Pluralité des mondes habités (1862) et d'une foule d'autres ouvrages, qui ont envahi toutes les bibliothèques et captivé tant de lecteurs. Ces rêveries furent réfutées notamment par Th.-Henri Martin dans *la Vie future*; elles furent combattues aussi par Taine, au nom de la science positive. Mais des éclectiques, comme Jules Simon, Ravaisson, Caro, les traitèrent moins sévèrement.

685. **Critique.** — En réalité, elles sont absurdes ou gratuites, de quelque côté qu'on les considère ; et quant aux descriptions astronomiques qui servent à les accréditer, bien loin qu'elles soient incompatibles avec nos dogmes, nous pouvons nous les approprier mieux que personne.

D'abord, de quel droit affirme-t-on que les astres sont habités par des créatures humaines? Le fait est possible ; mais nous n'en pouvons rien savoir. Comment concevoir ensuite un monde infini dans l'espace et dans le temps, et qui ne cesserait de s'accroître cependant par de nouvelles créations? Que devient l'identité de l'homme, de sa nature individuelle, si son âme émigre depuis des temps incalculables et doit poursuivre ses pérégrinations? Pourquoi l'homme est-il malheureux dans la vie présente ?... Avons-nous péché antérieurement? Mais alors comment expier un péché qu'on ignore? Et puis quel étrange bonheur que celui qui consiste à ne jamais parvenir

ce qui nous intéresse le plus ici c'est *le Lendemain de la mort ou la Vie future selon la science* (1872), ouvrage plus fantaisiste que scientifique, qui a été mis à l'Index.

(2) Flammarion (Camille), astronome et vulgarisateur, est né a Montigny-le-Roi (Haute-Marne) en 1842. Il étudia au séminaire de Langres et se destina d'abord à l'état ecclésiastique.

au terme, à la perfection! Il n'y a pas de progrès, s'il n'y a pas de terme, disait déjà Aristote. D'ailleurs comment appeler bonheur un état où l'on a oublié et où l'on oubliera parents, amis, etc., sans pouvoir jamais les reconnaître? Comment accorder la morale avec cette conception de la destinée, où il n'y a plus de sanction absolue, ni pour le vice ni pour la vertu?

Quant aux descriptions ravissantes qui encadrent ces rêveries, elles n'ont que la valeur du roman. D'ailleurs la théologie chrétienne, sans faire violence à la philosophie, nous fait supposer dans le ciel matériel et surtout dans le ciel spirituel plus de merveilles que nous n'en pouvons imaginer. Si les théologiens ont insisté sur le ciel spirituel, ce n'est pas qu'ils aient nié ou dédaigné l'autre; mais l'esprit l'emporte sur la matière, qui n'a de valeur que par lui. On peut être plus heureux et plus parfait dans le coin d'un Eden qu'en voyageant à travers les astres. Il importe moins de parcourir les espaces que de connaître la vérité, de poursuivre un bien qui fuit toujours que de le posséder. D'ailleurs, loin de refuser les espaces aux corps ressuscités, la théologie les leur donne bien mieux que le font les romanciers de l'autre monde, pour lesquels la vie de l'homme sera toujours soumise aux infirmités de la chair et aux lois de la mort. Le chrétien pense, au contraire, que les corps des saints seront affranchis de toute corruption et comme spiritualisés. En seraient-ils moins beaux et moins agiles? Et leurs sens, pour être immortels et dégagés de toute grossièreté, en seraient-ils moins subtils?

Les Jean Reynaud et les Flammarion n'ont donc pas

entrevu les vraies grandeurs du ciel chrétien : elles dépassent infiniment les descriptions où leur imagination trop terrestre s'est renfermée. Voir face à face Dieu, qui est Vérité, et l'aimer immuablement, reconnaître et embrasser en lui tous ceux qu'on a aimés, jouir du ciel tout entier comme de la demeure de son père : voilà le ciel de la théologie. Il enferme et dépasse tous les cieux astronomiques, fussent-ils habités de races comme la nôtre et en nombre infini (1).

686. **Le Positivisme.** — Nous abordons maintenant l'histoire du positivisme. Son fondateur est incontestablement A Comte : il a trouvé le mot et ce qu'il exprime. Toutefois, comme nous l'avons déjà vu, le positivisme a ses antécédents. Quelques-unes de ses idées fondamentales se trouvent dans le saint-simonisme, auquel Comte adhéra dans sa jeunesse. D'autres, et non moins importantes, avaient déjà été mises en circulation par Kant, Hume, Bacon, etc. Comte lui-même regarde ces philosophes comme ses devanciers. C'est ainsi que Kant et Hume bornaient déjà la connaissance à l'expérience. Selon Hume, il n'y a que des successions et des lois qui soient connaissables : nous n'atteignons pas les causes. Selon Kant, nous atteignons les phénomènes, mais non pas les noumènes ou les essences.

Comte a donc des précurseurs. Il a aussi des successeurs. Ceux-ci ont reproduit plus ou moins ses idées. Il y a d'abord les positivistes orthodoxes (Laffitte, Robinet), qui ont accepté toute la doctrine du maître, soit philosophique, soit religieuse, celle de la seconde partie de sa vie comme celle de la première. Leur

(1) V. le P. Ortolan, *Astronomie et Théologie.*

organe principal a été la *Revue occidentale*. Ils forment l'église positiviste, qui compte des groupes à Paris, à Londres, en Amérique, notamment au Brésil, où la dernière révolution paraît avoir été dirigée par les comtistes.

Il y a ensuite les positivistes de l'école de Littré, qui n'acceptent que les idées professées par Comte dans la première période de sa vie. Littré rompit avec le maître vers 1851; il soutint plus tard les prétentions de la veuve de Comte contre les héritiers du philosophe; il a réédité plusieurs fois le *Cours de philosophie positive*, qui contient, selon lui, tout le positivisme. Avec Wirouboff, il fonda la *Revue positive*, destinée à être l'organe de l'école, mais qui s'est éclipsée plus tard devant la *Revue philosophique* de M. Ribot.

Il y a enfin, en troisième lieu, les philosophes positivistes soit de France soit de l'étranger qui, tout en s'inspirant des principes professés par Comte, les ont modifiés notablement (ainsi Mill, Spencer, Huxley, Ribot). M. Spencer prétend même à une complète indépendance philosophique; mais son agnosticisme et son évolutionnisme relèvent, quoi qu'il dise, du positivisme de Comte. Ainsi que le déclare Lewes, auteur d'une *Histoire de la philosophie*, « il est possible que, sur quelques points importants, Spencer s'écarte de la philosophie de Comte. Mais la philosophie positive, prise dans son ensemble, n'en reste pas moins intacte. *Comte a fondé cette philosophie*, comme Bichat a fondé la biologie. Ceux qui viennent après eux peuvent assurément renverser peu à peu un certain nombre d'idées provisoires qui concouraient d'abord à établir le système; mais la méthode

et le système lui-même ne changent point pour cela. Spencer, on ne saurait le contester, est un positiviste alors même qu'il se défend de passer pour le disciple de Comte. Son but est identique à celui de la philosophie positive : ramener, au moyen de la méthode positive, les plus hautes généralisations de la science à un tout harmonieux. » (1).

Si donc l'on considère le positivisme dans ses principes et ses traits généraux, dans sa méthode et son esprit, il apparaît comme une des erreurs les plus répandues au XIXe siècle, tant à l'étranger qu'en France : c'est la forme nouvelle qu'a prise le plus souvent le naturalisme contemporain. Le positivisme, en effet, consiste à n'accorder de la valeur qu'aux sciences dites positives et à la méthode dite d'observation et expérimentale ; il consiste, par conséquent, à répudier la métaphysique, la psychologie rationnelle, à vouloir remplacer toute la philosophie ancienne et même toute religion surnaturelle par la *philosophie dite scientifique ;* il consiste encore, et très logiquement, à professer la relativité des connaissances. Pour le positiviste, l'absolu n'existe pas.

Tel est le fond commun de toutes les philosophies qui dérivent du positivisme ou sont plus ou moins viciées par son esprit, quels que soient d'ailleurs leurs autres caractères principaux : évolutionnisme, phénoménisme, idéalisme ou matérialisme. Il importe donc d'étudier de près cette doctrine sous sa forme originelle et intégrale, celle qui a été proposée par Comte lui-même.

(1) Cité par le Père Gruber, *Auguste Comte,* fondateur du positivisme, sa vie, sa doctrine (1892).

687. **Auguste Comte** (1798-1857). — Pour bien apprécier les idées de Comte et leur développement, il faut connaître sa vie, qui est bien l'une des plus extraordinaires qui se rencontrent dans l'histoire de la philosophie. Comte naquit à Montpellier, où son père était caissier à la recette générale. Doué d'une intelligence très précoce et, en même temps, très insubordonné de caractère, il achevait, vers douze ans, ses études de lettres. Il s'adonna ensuite aux mathématiques, sous la direction du professeur Encontre, et son succès fut tel qu'il put suppléer son maître malade. Celui-ci était protestant; il devint même doyen de la faculté protestante de Montauban. L'influence qu'il exerça sur son élève fut considérable. A quatorze ans, Comte, malgré les sentiments chrétiens et même pieux de sa famille et surtout de sa mère, avait perdu la foi. A seize ans il entrait à l'Ecole polytechnique, où, tout en suivant les cours de sciences, il lisait nombre d'ouvrages de philosophie, de politique, d'histoire, etc. A dix-huit ans, il avait déjà lu, paraît-il, Fontenelle, Maupertuis, Adam Smith, Fréret, Duclos, et surtout Diderot, Hume, Condorcet, de Maistre, de Bonald, Bichat et Gall. Cette activité intellectuelle et cette précocité paraissent même avoir nui à son développement physique et à sa santé. Nous pourrons faire la même remarque au sujet de Stuart Mill. A ce moment éclatait une sorte d'émeute parmi les élèves de l'Ecole, qui voulaient chasser de la maison un de leurs répétiteurs. Les insubordonnés furent frappés, et Comte, qui s'était mis à leur tête, se vit reconduit par la police jusqu'à Montpellier. Ses parents ne purent l'y retenir et, malgré eux, il revint à Paris, où il vécut pénible-

ment en donnant quelques leçons et en cherchant quelque emploi. C'est ainsi qu'il passa trois semaines, en qualité de secrétaire, à la banque de Casimir Perrier.

De cette époque (1817-1823) datent ses rapports avec Saint-Simon, dont il fut, pendant sept ans, le disciple favori et le collaborateur. Saint-Simon partageait généreusement avec lui les ressources qu'il recevait parfois de ses riches amis. Comte n'en a pas moins regretté plus tard sa rencontre avec le chef du saint-simonisme. Mais il a plus emprunté à cette école qu'il ne veut se l'avouer à lui-même.

En 1825 (le 19 févr.), il contractait, malgré sa famille, un mariage purement civil, qui devait empoisonner toute sa vie et le déshonorer même après sa mort : il épousait, espérant se l'attacher par la reconnaissance, Caroline Massin, dont les antécédents étaient des plus irréguliers et qui était d'ailleurs la fille illégitime d'une actrice. L'année suivante (2 avril 1826), il ouvrait ses cours de philosophie positive devant un auditoire d'élite, réuni dans son appartement. Mais, soit à cause de l'extrême contention d'esprit à laquelle il s'était condamné, soit à cause de ses chagrins domestiques, ou plutôt par l'effet de ces deux causes réunies, il fut pris d'accès de folie furieuse après les trois premiers cours. Il s'enfuit à Montmorency, où sa femme le suivit et l'empêcha, paraît-il, de se noyer dans le lac d'Enghien. Le malade fut enfermé dans la maison d'aliénés du docteur Esquirol. A cette nouvelle, la vieille mère de Comte accourut de Montpellier. Elle fit soigner son fils chez lui, et, quand il fut à peu près remis, elle s'entendit avec Lamennais pour que le mariage fût célébré reli-

gieusement. Mais, pendant la cérémonie, qui eut lieu à domicile, Comte eut une nouvelle crise et répondit par des protestations antireligieuses aux paroles du prêtre. Néanmoins, il put reprendre ses cours le 4 janvier 1829 dans son nouvel appartement et le termina la même année.

Nous avons nommé Lamennais. C'est à lui que Comte alla confesser en pleurant ses malheurs domestiques. A ce moment, ces deux esprits tombaient d'accord sur la nécessité d'un pouvoir spirituel, distinct d'un pouvoir temporel. Ces rapports cessèrent plus tard, quand Lamennais passa à la Révolution. Il eut aussi des relations avec Hégel, par l'intermédiaire de son disciple d'Eichthal. Hégel avait fait bon accueil à un des travaux de Comte, publié en 1822. Mais ce ne fut que plus tard, vers 1842, lorsque ses œuvres commencèrent à être louées par des savants étrangers en renom, comme Stuart Mill, que Comte manifesta une confiance absolue en lui-même et dans le succès de sa mission, et qu'il s'érigea en fondateur de la religion de l'Humanité, en pontife suprême à qui ses fidèles devaient des subsides. Ayant obtenu les places d'examinateur et de répétiteur à l'Ecole polytechnique, il les perdit successivement à la suite de ses démêlés avec Arago et se vit de plus en plus privé du nécessaire. Il eut d'abord recours à la générosité de quelques Anglais, qui lui firent parvenir une honnête subvention par l'intermédiaire de Stuart Mill. Mais Comte demandait, au nom de sa *magistrature morale*, que ce subside fût continué. Les Anglais ne l'avaient pas entendu ainsi. Littré dut prendre « la direction du subside » ; et lorsque Littré eut rompu avec le maître, ses autres disciples continuèrent à

lui fournir régulièrement ce qui était nécessaire à son existence.

Il faut relever encore quelques faits qu'il est indispensable de connaître. A partir de 1842, Comte se sépara complètement de sa femme, « son indigne épouse », comme il ne cessera de l'appeler, à laquelle cependant il voulut toujours servir une rente. Il écrivait d'elle à Littré lui-même en 1851 : « Trois fois elle a déserté complètement le domicile conjugal... Telle fut, en beaucoup d'autres cas, la conduite de celle à qui j'eus le malheur de donner mon nom. Pendant dix-sept ans de cohabitation, j'ai conçu ainsi des pensées de suicide, auxquelles j'aurais probablement succombé, malgré mes fermes principes, si la profonde amertume de ma situation domestique n'eût été surmontée par le sentiment croissant de ma mission sociale. Mes travaux philosophiques en furent notablement entravés. Si mon grand ouvrage me tint douze ans, ce ne fut pas seulement par ses difficultés propres et mes embarras matériels, j'estime que mes troubles domestiques y influèrent pour un bon tiers. »

Ce fut dans cette situation d'esprit qu'il fit, en 1845, la connaissance de Clotilde de Vaulx, femme remarquable, que le malheur avait frappée elle aussi. Après quelque temps de mariage, elle avait vu son mari condamné à une détention perpétuelle. Comte s'éprit pour elle d'un amour mystique : elle fut sa Béatrice. Pendant un an qu'elle vécut encore, il obtint d'avoir avec elle deux entretiens par semaine, sans compter de nombreuses lettres : il en écrivit jusqu'à 180. Aux yeux de Comte, Clotilde de Vaulx est la plus parfaite personnification de l'Humanité, c'est-à-dire de la divinité de religion nouvelle. Elle est le

type de la femme, mère, épouse et sœur. Après sa mort, il garda son fauteuil et divers objets qui lui avaient appartenu comme des reliques ; il lui rendit chaque jour un véritable culte. On ne saurait imaginer à quelles pratiques ridicules s'astreignait le philosophe ; mais elles s'accordent assez bien avec la philosophie de la seconde période de sa vie (1).

Dans cette période, il s'est appliqué à développer en lui les « qualités affectives » : il relisait les poètes, Homère, le Dante, etc.; il goûtait les mystiques et en particulier l'*Imitation* de Jésus-Christ, mais en mettant partout le mot d'*Humanité* à la place du nom de *Dieu*. Il aimait la musique et fréquentait même l'opéra, ses « chers Italiens ». Comte a donc fini par un faux mysticisme.

A ces détails biographiques ajoutons quelques mots sur sa manière d'écrire et de parler. Comte méditait longtemps et sans rien écrire le sujet qu'il se proposait de traiter ; il en ordonnait dans sa mémoire les divisions, les subdivisions et, pour ainsi dire, toutes les idées ; puis, quand le moment était venu, il écrivait tout d'un trait sa pensée en de longues lignes et de longues phrases, sans faire aucune rature ; la copie pouvait être livrée aussitôt à l'impression. De là, sans doute, en partie, le style pesant, embarrassé, obscur, surchargé d'épithètes, qui le distingue et rebute plus d'un lecteur. L'originalité de ce style et de cette pensée s'explique encore par le régime intellectuel auquel l'auteur se condamnait, s'interdisant les « lectures dispersives », comme il les appelait, et

(1) Voir, pour plus de détails, le livre du P. Gruber, à la valeur duquel l'école positiviste elle-même a rendu hommage.

même toute lecture qui aurait pu influer sur son esprit. Il préparait d'ordinaire ses conférences, souvent fort longues, avec la même contention d'esprit et les donnait sans aucune note sous les yeux; son improvisation était parfois si laborieuse qu'il ressemblait à un forçat de la pensée. Mais il rachetait ces défauts et au delà par l'absolue confiance qu'il avait en ses idées et qu'il faisait partager à ceux de ses auditeurs que ne décourageaient pas ses originalités, L'attachement et la vénération de quelques-uns de ses disciples ont été extraordinaires.

Ses ouvrages principaux sont : *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) : cet opuscule et quelques autres de sa jeunesse ont été publiés en 1883, sous ce titre : *Opuscules de philosophie sociale*; *Cours de philosophie positive* (1839-1842, 6 vol.); *Discours sur l'esprit positif* (1844); *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848); *Système de politique positive*, ou *Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (1851-54); *Calendrier positiviste*; *Catéchisme positiviste* (1852); *Politique positiviste* (1856, 4 vol.).

688. **Doctrine de Comte. La loi des trois états.** — La doctrine de Comte se trouve surtout dans le *Cours de philosophie positive* et dans la *Politique positive*. Dans le premier ouvrage, il expose ses idées philosophiques; dans le second, ses idées religieuses. s'il est permis de regarder comme une religion le culte de l'Humanité. La doctrine de Comte est ainsi partagée en deux parties bien distinctes et même opposées. C'est à ce point que la plupart des positivistes ont accepté la première et rejeté la seconde,

qu'ils regardent comme une superfétation, et même comme une contradiction éclatante et une folie. Mais cette seconde partie se rattache cependant assez bien à la première, comme le soutient le P. Gruber ; en tout cas, elle appartient elle aussi à l'histoire de la philosophie. Notre exposition les embrassera donc toutes les deux. Seulement notre attention et notre critique se porteront plutôt sur la première, puisque la seconde se réfute d'elle même, et que d'ailleurs elle ne pourrait se justifier que par l'autre.

Deux idées mères remplisent le *Cours de philosophie positive :* la loi sociologique des *trois états* et la *classification des sciences.*

La loi des trois états. — Comte se flatte d'avoir découvert la grande loi qui préside au développement de l'humanité. Selon lui, le genre humain passerait par trois états successifs : théologique, métaphysique et positif. L'humanité primitive, dépourvue d'expérience et n'ayant pu encore cultiver sa raison, aurait été à la merci de croyances superstitieuses. Les premiers hommes, cherchant à s'expliquer les phénomènes de la nature, auraient supposé l'existence de causes surnaturelles, de divinités célestes ou terrestres, esprits et génies. De là l'état théologique ou de croyance et toutes les formes religieuses, depuis le fétichisme jusqu'au monothéisme, religion la plus parfaite.

A l'âge théologique succède l'âge métaphysique, caractérisé par le développement d'une raison présomptueuse, qui devance l'expérience : c'est le règne des métaphysiciens. A ce deuxième stade, l'esprit humain rejette les anciennes croyances, il se fie à sa raison et à de vains syllogismes ; à la place des divinités il met des entités métaphysiques (essences, cau-

ses, qualités, substances), et il leur attribue tous les phénomènes de la nature.

Mais la métaphysique, à son tour, est peu à peu supplantée par la science positive, celle qui ne vit pas d'hypotèses, mais d'observations et d'expériences. Alors commence l'âge *positif*, âge de la maturité et de la perfection. Dans cet état, l'esprit humain ne cherche plus à connaître les *causes*, les essences et autres vaines entités, mais il s'attache à observer les faits et leur succession, pour découvrir leurs *lois*. Il ne prétend plus à la connaissance l'*absolu*, le *relatif* lui suffit.

Comte estime que nous sommes parvenus à cet âge et qu'il faut songer à organiser les sciences sur des bases nouvelles et définitives. A la période *critique* précédente va succéder l'époque *organique*, qui clora l'ère des révolutions. Au reste, il ne prétend pas que les trois âges se succèdent sans se combiner : ils coexistent toujours, bien que l'un ou l'autre domine. Mais il soutient cependant que, de sa nature, le second exclut le premier, et le troisième le second, de même que la jeunesse exclut l'enfance, et la maturité la jeunesse. Il se plaît précisément à justifier sa prétendue découverte, en faisant observer que la vie individuelle se partage elle aussi en trois âges distincts, qui vont de l'imparfait au parfait : celui de la croyance ou de l'enfance; celui des vains raisonnements, des chimères et des hypothèses, ou de la jeunesse ; celui de l'expérience ou de l'âge mûr. Mais d'ailleurs il affirme la prétendue loi plutôt qu'il ne la prouve ; il pense qu'elle ressort évidemment de l'histoire générale de l'humanité. Acceptée et commentée de mille manières par tous les positivistes, la loi des trois états

peut être regardée comme « l'épine dorsale » de leur système.

689. **La classification des sciences** occupe une place non moins importante dans la philosophie de Comte. Tout son *Cours*, en effet, est consacré à la systématisation des sciences positives. Elles se ramènent, selon lui, à six principales, qui se succèdent dans l'ordre de complication des phénomènes qu'elles étudient : 1° la mathématique ; 2° l'astronomie ; 3° la physique ; 4° la chimie ; 5° la biologie ; 6° la sociologie, à laquelle se rattache ou se superpose la morale, avec la religion, dont Comte s'occupera dans la *Politique positive.* Ajoutons quelques remarques sur chacun de ces embranchements.

1° Comte accorde une importance extrême aux mathématiques. Il estime qu'elles remplacent la logique pour la formation de l'esprit, car elles sont l'œuvre du raisonnement le plus pur. Il considère d'ailleurs l'objet des mathématiques d'une manière peu abstraite, par aversion sans doute pour les entités métaphysiques : l'espace est assimilé à un fluide subtil ; la superficie, à une lame très mince ; la ligne, à un fil ténu.

2° Il borne l'astronomie, comme science positive, au système solaire, qui seul nous est suffisamment connu.

3° En physique, il rejette comme imaginaire la théorie des fluides et de l'éther.

4° Il apprécie la nomenclature chimique ; mais il rejette la division de la chimie en organique et inorganique.

5° Il divise la biologie en *anatomie* et en *physiologie.* La première est comme une statique ; la

seconde, comme une dynamique. Les classifications naturelles des règnes vivants (animaux et plantes) lui semblent la plus belle œuvre de l'art de classer. Naturellement ses opinions sur l'âme sont à peu près celles d'un matérialiste ; l'homme n'est guère pour lui que le premier des animaux. Il nie la différence essentielle de l'homme et de l'animal ; mais, par un contradiction singulière, il maintient la liberté humaine et combat vigoureusement le transformisme.

6° En sociologie, il distingue la statique ou anatomie sociale (individu, famille, société) et la dynamique ou évolution sociale, conformément à la loi des trois états : *théologique*, etc. Dans l'âge théologique, il distingue trois périodes : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme. Ce dernier est la forme religieuse la plus parfaite. Il rend hommage à la religion chrétienne ; l'Eglise a contribué de la manière la plus heureuse à l'évolution de l'humanité : « L'organisation sociale du système catholique au moyen âge, dit-il, est jusqu'ici, dans son ensemble, le plus grand chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine ». Il approuve le dogme de l'infaillibilité, le célibat ecclésiastique, le pouvoir temporel du pape, la pratique de la confession et de la canonisation. Toutes ces institutions, il essaiera plus tard de se les approprier de quelque manière dans la *religion de l'Humanité*. Ce trait, avec plusieurs autres, montre bien qu'entre les deux périodes de sa vie il y a plus d'accord que ne l'ont supposé Stuart Mill et Littré.

Comte s'attache à montrer que le règne de la théologie, qui distingue le moyen âge (XIIIe s.), fut attaqué et renversé peu à peu par le pouvoir temporel, par une certaine métaphysique (mais ici, il ne distingue

pas, comme il le faudrait, entre la scolastique d'un Occam et celle d'un saint Thomas), par le protestantisme et par le déisme philosophique. Il remarque très bien que le protestantisme est le principe de toutes les révolutions. C'est l'âge positif qui, selon lui, doit mettre fin à toutes ces crises sociales. L'avènement du positivisme a été préparé par les progrès de l'industrie, des arts et des sciences. Mais, après avoir détruit, il s'agit de réorganiser. Avant tout, il faut créer un nouveau pouvoir spirituel, car les journalistes et les professeurs égarent la société.

Pouvoir temporel et pouvoir spirituel. — Comte distingue donc les deux pouvoirs. Au pouvoir temporel, l'*action*; au spirituel, l'*éducation*. Celle-ci sera donnée par les philosophes positivistes. Ils seront les organes de la morale, qui doit régler la politique : les droits, en effet, naissent des devoirs. Quant à la morale elle-même, elle est celle de l'amour ou de l'altruisme.

La division des deux pouvoirs n'empêche pas Comte de professer une sorte de socialisme. Dans l'organisation de la société positive, tout citoyen doit être regardé comme un fonctionnaire public. La hiérarchie sociale est fondée sur la hiérarchie des sciences. Au sommet, les philosophes, esprits généralisateurs et synthétiques ; ils ne détiennent que le pouvoir spirituel ; ils sont rémunérés par la libéralité publique et protègent les intérêts du prolétariat, en rappelant à leur devoir les chefs temporels. Ceux-ci ne sont autres que les banquiers les plus puissants dans l'utopie positiviste, qui rappelle celle des saint-simoniens. Telle est, à grands traits, la sociologie de Comte. Nous allons voir tout à l'heure qu'elle aboutit à la *sociolâtrie*.

690. **Politique positive.** — Comte regardait cette *Politique*, c'est-à-dire l'organisation positiviste de la société, comme la partie capitale de son œuvre. Elle en est aussi la plus chimérique. Il prétend établir, sur la ruine des anciens cultes et sur la base des sciences positives, la *religion de l'Humanité*, dont il se fait le grand-prêtre. L'Être suprême de la nouvelle religion n'est plus le Tout-Puissant, créateur du ciel et de la terre, mais l'homme lui-même, considéré comme formant une seule et même société ; c'est l'humanité passée et présente avec tous les éléments qui ont contribué à son progrès : « Les morts gouvernent les vivants ». La Trinité de la nouvelle foi se compose de ce « grand Être » ou de cette humanité, du « grand Fétiche » (ou la Terre) et du « grand Milieu » (l'Espace). A cette trinité répondent les trois sciences mères : la *logique* (ou la mathématique, qui a pour objet l'espace, ses dimensions, etc.), la *physique* (qui a pour objet les choses terrestres), la *morale* (qui règle les actions humaines). Comte attache une sérieuse importance à la mystique des nombres. La morale se dégage de la sociologie et règne sur toutes les autres sciences. Elle consiste dans la prédominance des instincts altruistes sur les instincts égoïstes. Les devises politique, morale et pratique du positivisme sont : « Ordre et progrès — Vivre pour autrui — Vivre au grand jour » La formule sacrée de tout le système est celle-ci : « L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but »,

La religion et la morale positiviste comportent un culte complet : *personnel*, *domestique* et *public*. Le premier comprend le culte de la mère, de l'épouse, de la fille, personnifications remarquables de l'Huma-

nité ; le second comprend les neuf sacrements positivistes, sorte de parodie des sacrements chrétiens; le troisième est célébré surtout dans les temples, sortes de panthéons dressés à l'Humanité et à ses grands hommes, et desservis par des prêtres, disons plutôt des philosophes positivistes. Le grand-prêtre de la nouvelle religion résidera à Paris, capitale du monde. Comte a tout prévu et tout ordonné, même les traitements à allouer au grand-prêtre, aux prêtres et à leurs vicaires. La France formera une fédération de dix-sept républiques, dans chacune desquelles les trois principaux banquiers exerceront le pouvoir temporel. Bientôt les autres nations européennes suivront l'exemple de la France ; elles entraîneront à leur suite toute la race blanche et les deux autres races, la jaune et la noire. Ces trois races sont destinées à s'harmoniser ensemble avec leurs aptitudes spéciales : la *connaissance* distingue la race blanche ; l'*action*, la race jaune ; le *sentiment*, la race noire.

Comte a dressé également un *calendrier* positiviste, qui se compose de treize mois de quatre semaines, avec un ou deux jours complémentaires. Chaque mois porte le nom de l'un des grands génies de l'humanité : Moïse, Aristote, César, etc. ; chaque jour porte le nom d'une célébrité de second ordre. Le sixième mois est consacré au catholicisme, sous les auspices de saint Paul. Chose singulière, la grandeur morale de Jésus-Christ, paraît avoir échappé au fondateur du positivisme, qui le plaçait après Ignace de Loyola. Mais il appréciait beaucoup l'œuvre de ce dernier. Il fit même parvenir des propositions d'alliance au général des Jésuites ou « Ignatiens ». On ne les

remarqua point d'abord, et il va sans dire qu'elles ne furent pas prises au sérieux. Mais il est temps de critiquer ce positivisme intégral, au moins dans la mesure où il comporte un examen philosophique.

691. **Critique**. — Et d'abord la loi des trois états offre, sans doute, quelque chose de spécieux. Il est évident que l'humanité, au berceau, de même que l'enfant, a dû s'appuyer sur des croyances, et que celles-ci peuvent être ébranlées ensuite par l'indépendance de l'esprit, le raisonnement et l'expérience personnels. Mais il est faux que la droite raison et la métaphysique ébranlent la religion véritable et, avec elle, la théologie; il est faux également que les sciences d'observation, si elles sont bien conduites et pratiquées par un esprit juste, paraissent contredire la métaphysique et la foi chrétienne. Nos grands théologiens ont été les plus profonds métaphysiciens, et les grands savants ont été d'ordinaire les esprits les plus croyants. Chez les païens eux-mêmes, l'esprit religieux s'alliait avec l'esprit métaphysique (ainsi Platon); et l'un et l'autre avec l'esprit scientifique (Aristote). Toutes les sciences sont des rayons d'une même vérité : loin de s'exclure mutuellement, elles s'appellent et s'éclaircissent par leur rapprochement. Remarquons aussi que la théologie et la métaphysique ne précèdent point toujours la science positive. Plus d'un esprit, dans nos siècles d'incrédulité, s'est élevé de la connaissance des choses matérielles à celle de l'esprit et de la religion. Comte lui-même, après avoir commencé par le positivisme scientifique, a fini par un faux mysticisme. D'ailleurs n'est-il pas naturel à l'homme de croire d'abord à ses sens, à moins que la révélation n'attire son attention vers

les choses supérieures? En Grèce, les premiers philosophes ont été des naturalistes, nous pourrions dire des positivistes, et non des métaphysiciens. Remarquons enfin qu'il est au moins singulier que Comte emprunte le fondement de son système à l'histoire. Sa loi des trois états est précisément niée ou interprétée de tout autre manière, dans le détail, par les historiens de profession.

Quant à la classification des sciences, elle est assez juste en ce qui concerne les sciences mathématiques et physiques ; mais elle est fort incomplète. Elle exclut la métaphysique, sans laquelle il n'y a pas de philosophie digne de ce nom ; elle exclut par là même la psychologie rationnelle pour lui substituer la biologie. Il est faux qu'il n'y ait qu'une logique appliquée et que l'étude des mathématiques soit la meilleure leçon de logique. L'étude des mathématiques, au contraire, si elle est exclusive, peut égarer l'esprit et même le fausser : l'histoire de Comte en est la preuve. La logique est une science distincte et très bien constituée depuis Aristote. Aussi Spencer et beaucoup d'autres positivistes n'ont point suivi Comte sur ce point. Ils n'ont point rejeté non plus comme illusoire l'observation *interne*, pour ne s'en tenir qu'à l'observation par les sens extérieurs. Comte, qui réclame du philosophe un esprit universel et synthétique, et qui s'élève avec tant de raison contre l'abus et les dangers des spécialisations scientifiques au point de vue de l'éducation et du progrès général des connaissances, pèche lui-même très gravement contre ses propres principes. Sa science est étroite; sa méthode, exclusive ; sa philosophie positive n'est qu'une branche du savoir et la moins élevée ; il confond la science

avec la connaissance des choses purement sensibles ; il préjuge arbitrairement que toute autre connaissance est vaine, et ainsi, dès le premier pas, il se condamne à toutes les aberrations d'un esprit systématique, abandonné à quelques idées fixes.

Toutes les omissions et toutes les négations que comporte son système font violence à la nature Aussi lui arrive-t-il souvent de traiter indirectement et comme à son insu des sciences qu'il supprime, de s'appuyer à son tour sur les principes qu'il méprise. Malgré lui il fait de la métaphysique, en tranchant mille questions qui intéressent la nature et la destinée de l'homme ; il nie les essences, les causes, et il s'appuie sans cesse sur le principe de causalité, etc. : tant il est vrai que l'esprit ne peut changer de nature et qu'il est fait pour l'absolu, qui est son objet, sa règle et sa fin.

Ajoutons que la morale généreuse à laquelle Comte prétend souscrire ne découle aucunement de sa théorie. Il affirme la liberté ; mais elle n'est pas défendable dans le système positiviste. Il nie le transformisme ; mais cette erreur avilissante découle du positivisme. Il exige que l'on vive pour autrui ; mais on ne voit pas au nom de quel principe obligatoire. Que deviennent la conscience, le remords, la loi, le devoir, etc., sans la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu ? Tout système sensualiste, et le positivisme est l'un des plus mauvais, est condamné à la morale utilitaire, ou bien encore à la morale du sentiment, qui est une autre forme de l'égoïsme. Il n'y a que la métaphysique et la théodicée, avec l'évidence de l'absolu et la conscience d'un devoir non moins immuable, qui puissent fonder une morale absolue.

Enfin il est inutile d'insister sur l'absurdité de la théorie socialiste de Comte et sur les ridicules de la religion de l'Humanité. Quel étrange dieu que l'espèce humaine, née d'hier et qui peut disparaître demain ! Que vaut notre planète dans ce vaste univers ? Si l'homme est néanmoins si grand, c'est que par la pensée et la conscience il atteint l'absolu, auprès duquel, comme le remarquait Pascal, l'univers matériel n'est rien. Mais s'il ne faut voir dans l'homme qu'un être périssable, l'humanité aussi est éphémère. Il est ridicule surtout de lui élever des temples. Au fond de ces rites grotesques, il y a cependant quelque chose de sérieux, c'est l'erreur monstrueuse de l'homme qui s'adore lui-même en se regardant comme son propre Dieu.

692. **Successeurs de Comte : Littré** (1801-1881). — Parmi les disciples de Comte, les uns, qui lui étaient restés fidèles jusqu'à la fin et avaient adopté toutes ses idées, formèrent ce que nous appellerons l'école positiviste orthodoxe, avec Laffitte pour principal chef ; les autres, qui avaient déjà rompu avec Comte, en rejetant les idées trop excentriques du grand-prêtre de l'humanité, accommodèrent le positivisme à leur propre raison et réussirent à mieux l'accréditer. A leur tête se place Littré, qui fit bénéficier ses idées philosophiques de sa réputation scientifique. Grâce à lui, le positivisme ne tarda pas d'être florissant et son esprit surtout se répandit partout. Mais l'œuvre de Comte fut éclipsée, au moins momentanément. Il faut donc raconter d'abord l'histoire de ce positivisme hétérodoxe dont Littré fut la personnification.

Emile Littré, né à Paris, fut élevé en dehors de

toute idée religieuse et ne reçut même pas le baptême. Il étudia avec succès, fut reçu, au concours, interne des hôpitaux, mais ne se présenta pas au doctorat et se livra dès lors à des travaux de science médicale et d'érudition. Les *Œuvres d'Hippocrate*, dont il se fit l'éditeur et le traducteur (1839-61), lui ouvrirent les portes de l'Académie des inscriptions dès 1839. Il collabora à l'*Histoire littéraire* de la France, au *Journal des savants*, etc. Mais son œuvre capitale fut le *Dictionnaire de la langue française*, préparé dès 1844 et achevé en 1872. Dès qu'il eut connu la philosophie de Comte, elle le captiva et dissipa même chez lui des pensées de désespoir et de suicide ; il s'en fit le propagateur ardent dans le *National* (1840 et suiv,). En 1848, il entra dans la politique active, mais s'en dégoûta bientôt pour retourner à ses travaux. Il désapprouva le coup d'Etat. Vers 1852, il rompit avec Comte. En 1867, il fondait, avec Wirouboff, la *Philosophie positive*, revue qui a disparu en 1883. Repoussé de l'Académie française en 1863, il y entra enfin le 30 déc. 1871, malgré l'opposition de Mgr Dupanloup, qui démissionna. L'année précédente, il avait soutenu Mme Comte dans son procès contre les exécuteurs testamentaires de son mari, c'est-à-dire les positivistes orthodoxes ; il avait ainsi empêché la publication des derniers écrits de Comte, qu'il regardait comme indignes de leur auteur. Le département de la Seine l'envoya à l'Assemblée nationale en 1871 ; il fut élu sénateur en 1875.

Cette même année, il fut reçu franc-maçon dans la loge « la Clémente Amitié », avec un éclat extraordinaire, qui ne s'était pas vu depuis Voltaire : la franc-maçonnerie embrassait le positivisme, comme

elle avait embrassé le philosophisme. « Environ trois mille francs maçons de différents rites — entre autres Gambetta et bon nombre de républicains de marque — étaient accourus pour cette occasion au temple maçonnique (rue Cadet, 16)... A la question : Quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu ? Littré répondit... par un exposé du positivisme. Le discours fut prononcé par Jules Ferry, qui fut admis le même jour à « voir la lumière maçonnique ». L'orateur célébra naturellement les vertus du nouveau F.·. : « Ah ! croyez-le bien, s'écriait-il, ce n'est pas une fantaisie tardive qui l'a amené parmi vous, c'est quelque chose de plus, c'est qu'il y avait une affinité intime, secrète entre la Maçonnerie et le Positivisme. Et si le Positivisme a fait son entrée dans la Maçonnerie, c'est que la Maçonnerie était depuis longtemps positiviste sans le savoir (1). »

Littré a été regardé comme un « saint laïque... le saint du positivisme ». Et de fait, ses vertus naturelles, son travail opiniâtre, la paix qu'il sut goûter auprès de sa femme et de sa fille, excellentes chrétiennes, qui furent même ses collaboratrices; sa tolérance, qui le fit blâmer tous les persécuteurs; sa bienfaisance pour les malheureux, auxquels il donnait gratuitement ses consultations, sans parler de ses aumônes; la loyauté avec laquelle il rétractait publiquement ses erreurs; son désintéressement, qui lui fit refuser la croix de la Légion d'honneur, en font un modèle à beaucoup d'égards. Ce qui nous plaît le plus dans sa vie, d'ailleurs nuit et jour absorbée par le travail,

(1) Voir Gruber, *le Positivisme depuis Comte et jusqu'à nos jours.*

c'est le respect qu'il eut toujours pour la foi de sa femme et de sa fille. Il s'était promis de proposer sa triste philosophie à sa fille Sophie, lorsque celle-ci serait parvenue à l'âge de raison, afin qu'elle pût choisir entre les idées de son père et la foi de sa mère. Mais, quand le moment fut venu, le cœur lui manqua, et son cœur valait mieux que son esprit : « L'expérience, disait-il ensuite, ne valait pas les larmes qu'elle aurait fait verser. »

Ces vertus domestiques préparèrent sa conversion. Dans ses dernières années, qui furent aggravées par des infirmités, il recevait volontiers la visite du P. Milériot, puis, après la mort de cet apôtre, celle de l'abbé Huvelin, ancien normalien. Il avait lu avec plaisir la vie du P. Olivaint, le martyr de la Commune : « Des renseignements puisés à des sources authentiques, poursuit le P. Gruber, établissent, contrairement aux dénégations opiniâtres des libres penseurs, que le savant, avant de mourir, a reçu le baptême en pleine connaissance et avec une entière liberté. L'abbé Huvelin affirme, en outre, que Littré avait été bien préparé. »

Cette conversion *in extremis* s'expliquera mieux encore si l'on considère que, pour Littré et bien d'autres positivistes, la difficulté principale n'est pas d'admettre la religion surnaturelle, avec l'Eglise et tout son enseignement, mais bien plutôt de reconnaître l'existence d'un Dieu personnel. Pour ces esprits, toutes les autres vérités découlent facilement de celle-là ; ils ne sauraient donc s'arrêter à aucune religion, si ce n'est à la véritable et, le spiritualisme une fois admis, ils ne peuvent être que catholiques.

Ses ouvrages. — Outre le *Dictionnaire* et la tra-

duction des *Œuvres d'Hippocrate* déjà indiqués, il faut citer les suivants : *Dictionnaire de medecine, de chirurgie, de pharmacie*, etc. de Nysten, refondu avec la collaboration de Ch. Robin; une traduction de la *Vie de Jésus* de Strauss (1839 ; une traduction de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien (1848, 2 vol.); *Histoire de la langue française* (1862, 2 vol.) ; *Littérature et histoire* (1875); une traduction de *l'Enfer* du Dante en langue d'oïl du XIVe siècle et en vers (1879), etc Mais nous devons remarquer surtout les ouvrages proprement philosophiques : *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés*, etc. (1849) ; *Conservation, révolution et positivisme* (1852) ; *Paroles de philosophie positive* (1859) ; *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863) ; *La science au point de vue philosophique* (1873) ; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine* (1876).

Ajoutons enfin que Littré fonda solennellement le 23 mars 1872 une *Société sociologique*. Elle se composait de vingt-six fondateurs, cinquante membres actifs et cent correspondants. Parmi ces derniers était Stuart Mill. Littré y lut un mémoire, intitulé ambitieusement : *Traité de sociologie*. Mais le mémoire et la société elle-même n'ont pas eu de lendemain.

693. **Les idées philosophiques de Littré,** nous l'avons dit, sont généralement celles de Comte dans son *Cours de philosophie positive*. Toutefois Littré s'est montré moins fidèle qu'il ne l'espère ou qu'il ne l'affirme à ces premiers enseignements du maître. Il a paru les modifier au point de ne conserver guère que la méthode positive.

En ce qui concerne la loi sociologique des trois états, si capitale dans le système, elle ne lui plaît que médiocrement : elle lui paraît trop empirique. Il essaie donc de lui en substituer une autre, qui marquerait mieux l'évolution intellectuelle de l'humanité; c'est sa loi des quatre âges : âge primitif, âge de la religion, âge de l'art, âge de la science. Il est clair que cette nouvelle loi n'est pas plus soutenable que l'autre.

Il n'admet pas non plus la théorie cérébrale de Comte, qui s'était inspiré de Gall et avait cru pouvoir déterminer dix-huit fonctions principales du cerveau ou facultés de l'âme. Mais Littré n'incline point pour cela vers le spiritualisme; il n'en regarde pas moins la pensée comme inhérente à la substance nerveuse, de même que la pesanteur l'est aux corps. Il est ouvertement déterministe, alors que Comte maintenait la liberté, avec fort peu de logique il est vrai. Pour Littré, la beauté morale d'un acte ou sa moralité est indépendante de sa liberté.

Il essaie de fonder la morale d'une autre manière que Comte. Celui-ci place la morale dans la prédominance des instincts altruistes sur les instincts égoïstes, et regarde l'instinct sexuel comme un principe perturbateur. Littré, au contraire, fait dériver tous les sentiments altruistes, même les plus nobles, de l'instinct sexuel, et tous les instincts égoïstes de l'instinct de nutrition : « Il y a, dit-il, deux principes de morale, l'égoïsme et l'altruisme. Le premier, représentant les besoins, est un principe de conservation individuelle; le second, représentant la sexualité, est un principe d'expansion hors de l'individu. Tous deux ont pour point de départ l'action de la substance vivante sur le

cerveau par l'intermédiaire des nerfs. Ainsi considérés, égoïsme et altruisme ne sont que des germes : l'expérience, le raisonnement et le temps les développent. C'est ainsi que se forment les morales toujours relatives des différentes époques et des différentes nations, mais aussi toujours progressives à mesure que la notion de l'humanité se dégageant, resserre l'égoïsme et dilate l'altruisme » (1). — On voit aussitôt l'absurdité qu'il y a à tirer les aspirations les plus hautes d'un instinct tout animal. D'ailleurs Littré s'accorde ici avec les évolutionnistes. Mais, de même que Comte, il rejette la transformation des espèces, en particulier l'origine simiesque de l'homme. C'est donc à tort qu'on l'a confondu avec les partisans du darwinisme.

Deux points de la philosophie de Littré attireront encore notre attention : sa prétendue *abstention métaphysique* et ses *vues sociologiques*.

Nul n'a plut affecté une parfaite indifférence métaphysique : « Ceux qui croiraient, dit-il, que la philosophie positive nie ou affirme quoi que ce soit là-dessus (sur les causes premières et finales), se tromperaient : elle ne nie rien, n'affirme rien ; car nier ou affirmer ce serait déclarer que l'on a une connaissance quelconque de l'origine des êtres et de leur fin. Ce qu'il y a d'établi présentement, c'est que les deux bouts des choses nous sont inaccessibles, et que le milieu seul, ce que l'on appelle en style d'école le relatif, nous appartient. La philosophie positive (je ne puis trop insister sur ce point) ne reconnaît ni le déisme, ni l'athéisme, ni le panthéisme. Ce sont tout

(1) *Philosophie positive*, cité par Gruber p. 42.

autant d'explications de l'inexplicable, c'est-à-dire de ce qui concerne les origines du monde, ses causes premières et sa constitution. Elle se tient dans le milieu des choses, selon la lumineuse expression de Pascal ». — Mais, quoi qu'il dise, le milieu est inintelligible sans les extrêmes; et le relatif suppose l'absolu. Quant à cette neutralité, où il prétend se renfermer, elle n'est qu'apparente. Littré a représenté l'athéisme jusqu'à sa conversion; de parti pris, il s'est obstinément refusé à examiner les faits allégués comme miraculeux, tels que ceux qui se sont multipliés au sanctuaire de Lourdes. Les savants incrédules ont depuis lors changé d'attitude et cherché des explications naturelles à des phénomènes indéniables en eux-mêmes : ainsi Charcot.

Cette abstention métaphysique n'empêcha pas cependant Littré de reconnaître, comme Spencer, l'existence d'un *inconnaissable.* Mais l'inconnaissable de Littré est d'ordre scientifique, pour ainsi dire ; celui de Spencer, au contraire, est plutôt d'ordre religieux ; il serait l'objet de la foi. Il y a, en effet, deux ordres de mystères : ceux de la nature et ceux de la grâce. Mais ces deux positivistes ne s'élèvent pas jusque-là.

Les vues sociologiques de Littré sont plus curieuses que remarquables. Il estime que Comte a découvert les lois de l'évolution sociale, qui permettent de calculer les événements et de les diriger; mais il s'abstient de formuler ces belles découvertes, en vertu desquelles les prévisions du sociologue seraient aussi sûres que les prédictions astronomiques. Il essaya bien, en 1848, de lire dans l'avenir et declara que « pour l'Occident, l'ère des grandes guerres était irrévocablement et pour jamais terminée » ; mais il fut si

mauvais prophète qu'il écrivait modestement trente ans plus tard : « Ces malheureuses pages sont en contre-sens perpétuel avec les événements qui se sont déroulés ». Sa division de la *sociologie* n'est que la tentative malheureuse d'un lexicographe. Cette science se diviserait en *sociodynamie* (dynamique sociale) et *sociomérie* (statique sociale). La première comprendrait : la *sociergie* ou conservation de la société ; la *sociauxie* ou accroissement de la société ; la *socioporie* ou économie sociale ; la *sociagathie* ou morale ; la *sociocalie* ou les lettres et les arts ; la *socialéthie* ou les sciences ; la *sociarchie* ou la législation, le droit, etc.

En somme, Littré fut plus philologue que philosophue, plus érudit que penseur. C'est ainsi qu'il a pu laisser un monument philologique de premier ordre : le *Dictionnaire de la langue française*, sans même entrevoir les problèmes principaux de la philosophie du langage. Il fut trompé par la faveur publique ; il se crut le continuateur de Comte et le chef d'une nouvelle école. Mais les caractères qui distinguent les grands philosophes lui manquaient : l'originalité de la pensée, la fermeté des vues, la rigueur d'un esprit logique.

694. **Positivistes plus ou moins orthodoxes : Pierre Laffitte** (1823-1893). — Avec Littré et même avant lui, à certains égards, il faut placer Pierre Laffitte, qui adopta toutes les idées essentielles du maître, le *Cours de philosophie positive* et la religion de l'Humanité. Il hérita de la direction du positivisme en France et même à l'étranger. Ce n'est pas que sa direction ait été incontestée parmi les orthodoxes. En 1877, un nouveau schisme se produisit au sein de l'école : les docteurs Audiffrent et

Sémérie en France, l'ancien pasteur protestant Congrève en Angleterre, Michel Lémos, chef du groupe brésilien, et le docteur Lagarrigue, chef du groupe chilien, rompirent avec Laffitte, pour s'en tenir rigoureusement aux idées et aux prescriptions de Comte. On reprocha, entre autres choses, à Laffitte de n'être point marié, bien que Comte ait imposé le mariage aux chefs de sa religion. L'opposition fut plus vive encore lorsque Laffitte eut accepté, en 1892, une chaire au Collège de France, Comte, en effet, avait prescrit à ses disciples de se tenir toujours à l'écart de l'enseignement officiel. La citation suivante montrera à quel degré s'éleva l'indignation des positivistes purs : « Il a fait cause commune, disait l'un d'eux, avec les fils et les successeurs de ceux qui persécutèrent son Maître ; il est entré dans le cénacle des savants spécialistes et des discoureurs patentés qui sont les pires ennemis du Positivisme... Il s'est incorporé ainsi à la pépinière de la pédantocratie bourgeoise, il s'est réfugié dans la principale forteresse des ennemis du Positivisme, dans cette véritable Bastille moderne... On ne peut s'empêcher de qualifier une telle conduite de la plus indigne et de la plus lâche des trahisons, de celles... que Dante fait si justement punir dans le plus profond de son enfer » (1).

Par suite de ce schisme violent, un nouveau centre de positivisme fut fondé à Paris (13, rue de Poissy) par Lagarrigue et ses coreligionnaires. Mais Laffitte n'en resta pas moins l'organe le plus remarqué du positivisme de Comte.

(1) Cité par le Père Gruber, *le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, p. 224, note (1893).

Né à Béguey (Gironde), Pierre Laffitte vint à Paris en 1839, pour étudier la philosophie. La lecture du *Cours de philosophie positive* fut pour lui, dit-il, « un coup de foudre et décida dès lors de toute sa carrière philosophique et sociale ». Peu d'années après, il se lia avec Comte, dont il devint l'élève favori. D'après ses conseils, il étudia la biologie avec Blainville, la médecine avec Robin, etc.; Comte lui-même lui enseigna la sociologie, et conçut la pensée de le nommer son successeur. Mais celui qu'il avait appelé « le plus éminent de ses disciples » lui parut ensuite manquer de l'énergie et de la persévérance nécessaires. S'il faut en croire le docteur Audriffrent, Comte l'aurait ainsi jugé : « Dépourvu de vénération et d'initiative, il ne sera jamais qu'un dilettante, ayant tout juste assez d'énergie pour gagner sa vie ».

Quoi qu'il en soit, Laffitte fut reconnu, malgré sa jeunesse, par les disciples de Comte, comme le directeur provisoire du positivisme, et ouvrit des leçons dans l'appartement même de leur ancien maître (rue Monsieur-le-Prince, 10). Il s'adonna à un travail opiniâtre qui faillit lui coûter la vue, mais parvint, après vingt ans, à une certaine célébrité, que méritaient son érudition et son talent d'exposition. Malgré les violentes attaques des positivistes de la stricte observance, le succès de son cours alla croissant à partir de 1878 ; il groupa autour de sa chaire des auditeurs de plusieurs nations, qui devinrent souvent des apôtres dans les différents pays de l'Europe et même du monde. En 1892, il accepta, comme nous l'avons dit, une chaire au Collège de France.

Citons de lui : le *Discours d'ouverture* de ses

leçons sur l'*Histoire générale de l'Humanité* (1859); *Considérations générales sur l'ensemble de la civilisation chinoise* (1861); *les Grands types de l'humanité* (1875, 2 vol.). Il fonda, en 1878, la *Revue occidentale*. Il entreprit la publication d'un *Cours de philosophie*, véritable encyclopédie, divisée en trois parties : *Philosophie première, seconde, troisième*. Dans la *Philosophie premiere*, il explique les 15 lois déterminées par Comte. Les neuf premières sont comprises sous ce titre : *Théorie générale de l'entendement ;* les six autres, sous ce titre : *Des lois universelles du monde*. On voit déjà, par les seuls titres, que nos positivistes reviennent toujours de quelque manière à la métaphysique, malgré leurs protestations.

Dans la *Philosophie seconde* il traite des trois sciences mères qui résument, d'après Comte, la classification des sciences : logique ou mathémathique, physique et morale. La première comprend l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la mécanique ; la seconde : l'astronomie, la physique proprement dite et la chimie ; la troisième : la biologie, la sociologie et la morale proprement dite.

La *Philosophie troisième* comprend : 1° la théorie de la terre (géologie, météorologie, histoire naturelle, etc.) ; 2° la théorie de l'humanité (théorie des nations, des races, des individualités) ; 3° la théorie de l'industrie (organisation spirituelle et temporelle de l'industrie ; théorie des activités industrielles; industrie proprement dite, banque, etc., équilibre et oscillations du système économique).

Les *idées* de Laffitte sont, en définitive, le développement de celles de Comte. Ce que nous remarquerons le mieux, c'est la morale. Elle comprend une théorie

de la vie *affective*, *contemplative* et *active*. La vie active ou le sentiment, le cœur, la volonté prime donc l'intelligence. La morale se divise en individuelle, domestique, civile, occidentale, planétaire : ces dernières comprennent ce que tout le monde appelle le droit des gens.

Quant aux idées religieuses, bien que Laffitte ait paru assez embarrassé de son rôle de pontife, il ne désespéra pas, semble-t-il, d'établir le culte positiviste. A la tête de son groupe il a essayé, à l'occasion, d'admettre aux sacrements positivistes, de célébrer des fêtes, des pèlerinages (1).

695. **Autres positivistes orthodoxes du groupe français**. — Avec Laffitte, il faut signaler les positivistes principaux du groupe français : le docteur *Robinet*, ami intime et médecin de Comte; sa femme, qui adhéra elle aussi au positivisme avec enthousiasme; leur fils Gabriel, qui devint conseiller municipal de Paris et rendit d'importants services aux positivistes. Il reçut, à quatorze ans, le sacrement d'initiation. Comte lui faisait réciter trois prières

(1) Voici une citation qui nous apprend jusqu'où sont allées et où vont peut-être encore les espérances des positivistes les plus ardents : « Nous avons la foi qui inspire les grandes choses et le courage qui pousse à les accomplir. Aux parfums de vos encens et aux accords de vos cantiques, nous opposerons les fêtes splendides de l'Humanité dans la ville sainte de la Révolution; au culte de Dieu, le culte de la femme et des grands hommes qui nous ont fait ce que nous sommes ; au mysticisme étroit du catholique, la noble activité du citoyen et le patriotique enthousiasme des républicains de 92. Nous convaincrons les hommes, nous persuaderons les femmes, et le jour n'est pas loin où, dans vos temples abandonnés, nous entrerons en maîtres, en portant au-dessus de nos têtes la bannière de l'Humanité triomphante ». (Sémérie). — Cité par le P. Gruber, page 150-1.

positivistes chaque jour, avec cette conclusion : « La soumission est la base du perfectionnement. » Le docteur Robinet a beaucoup écrit sur le positivisme. Comte appréciait sa « nature sympathique et synthétique » et le regardait comme préparé au sacerdoce positiviste, bien que « sa formation encyclopédique laissât à désirer ».

Citons ensuite le docteur *Audiffrent*, l'un des rares disciples de Comte qui observèrent minutieusement toutes ses prescriptions. Il exerça d'abord gratuitement la médecine, comme une « fonction élémentaire du pouvoir spirituel ». Les positivistes regardent, en effet, la vocation médicale comme une ébauche de la vocation sacerdotale Audiffrent essaya, dans son *Appel aux médecins* (1862), de convaincre ses confrères qu'ils sont les « précurseurs du sacerdoce sociocratique ». En 1877, il rompit avec Laffitte.

Magnin (1810-1884), menuisier, s'attacha à Comte, après avoir suivi son cours d'astronomie (1845). Comte le regardait comme « le type du prolétaire positiviste ». Le rapport qu'il lut sur la question ouvrière à la Société positiviste (1848) mérita toute l'approbation du maître. L'idée économique qui revient le plus souvent dans les écrits de Magnin, c'est que le travail ne saurait manquer : ce qui manque, c'est la prévision économique.

Lonchampt, agent de change, mort en 1890, était, comme les précédents, l'un des treize exécuteurs testamentaires de Comte, qui lui demanda même expressément d'assister à ses derniers moments. Il a publié un *Essai sur la prière*, augmenté d'une introduction et d'une lettre sur la mission religieuse de la femme (1878, 3ᵉ éd.).

Hadery (1808-1884), agronome, surnommé « le trappiste positiviste », fut le type du patricien industriel, comme Magnin l'était du prolétaire. Il fut élevé chez les jésuites, fut ingénieur, adhéra d'abord au saint-simonisme et au fouriérisme, puis s'attacha à Comte. En 1848, croyant à une rénovation sociale, il réalisa toutes ses valeurs, en y perdant une centaine de mille francs, et, sur le conseil de Comte, alla fonder une ferme positiviste dans le Jura, à Saint-Lothain. Il y mena une vie austère. Un jeune positiviste, d'origine anglaise, Winstanley, lui vint en aide par un don de 250.000 francs, alors qu'il manquait de capitaux pour étendre son exploitation et en faire une ferme vraiment modèle. Malgré toutes les espérances que l'on fondait sur cette entreprise, elle échoua et Hadery mourut de privations volontaires, en léguant le reste de sa fortune à la caisse positiviste. Hadéry a laissé des écrits sur l'agriculture et la politique. Il fut regardé, après sa mort, comme un « type logique » qu'on ne saurait imiter en tout. Néanmoins, comme il avait été un digne serviteur de l'humanité, on décréta son « incorporation définitive », sorte de canonisation.

N'oublions pas *Sophie Thomas* (1803-1861), l'« incomparable gouvernante » de Comte, qui l'adopta, et, par son testament, la constitua gardienne des reliques positivistes. Il lui allouait en même temps une rente de 1500 francs, qui fut fidèlement servie par ses disciples. Lonchampt fut même chargé de l'éducation du fils de Sophie.

Comme on le voit par ces quelques exemples, les positivistes français ont formé un groupe compact et convaincu; leurs croyances et leur prosélytisme se

sont affirmés par des actes, notamment par la création d'un cercle positiviste d'ouvriers et d'une bibliothèque positiviste.

Du groupe français nous ne séparerons pas deux riches Hollandais, qui furent exécuteurs testamentaires de Comte : le comte de Limbourg-Stirum (1807-91), lieutenant-général et adjudant du roi de Hollande, et le baron Wilhem de Constant-Rebecque (1806-62), ancien officier de la marine hollandaise. Celui-ci tenta de répandre le positivisme en Allemagne et en Italie. En 1860, il publia une *Appréciation positive de l'Imitation de Jésus-Christ*, où il essayait de donner une interprétation positiviste de cet admirable livre. Il mourut à Florence, où il était allé préparer une édition italienne du *Catéchisme positiviste*. Ce catéchisme avait déjà été traduit en hollandais par le comte de Limbourg-Stirum.

696. **Groupes étrangers se rattachant au groupe français.** — Mais d'autres pays étrangers s'ouvrirent mieux que la Hollande, l'Allemagne et l'Italie, au positivisme de Comte et de Laffitte.

En Suède, à Stockholm, le docteur Nystrom, médecin inspecteur d'un cercle ouvrier, fonda (1880) un groupe sur le modèle de la Société positiviste de Paris. Ce groupe reconnut expressément Laffitte pour chef suprême. Bientôt fut adjoint à la Société un *Institut* ouvrier positiviste, pour l'enseignement de toutes les sciences positives. Or, pendant les dix premières années (1880 90), il y a eu 2.820 conférences, qui ont réuni de 500 à 1.000 auditeurs par semaine ; 4.000 d'entre eux ont suivi le cours positiviste dans son entier ; les recettes ont été de

145.000 francs (1). Des Instituts semblables ont été fondés dans plusieurs autres villes de Suède par le docteur Nystrom, qui a écrit, en outre, nombre d'ouvrages pour propager ses idées. Signalons, en particulier, l'*Histoire générale de la civilisation* d'après les principes positivistes (6 vol.), qui a réuni 4.000 souscriptions. Le docteur Nystrom a fait une guerre acharnée à l'église luthérienne de Suède et a réclamé la séparation de l'église établie et de l'Etat. Dans son *Histoire*, il regarde la réforme de Luther comme une « simple révolution ecclésiastique, d'un caractère plus politique encore que religieux » ; Luther lui-même lui paraît un « homme grossier et brutal.... qu'on ne peut, sous aucun rapport, comparer aux grands hommes de l'Eglise catholique ».

Au Brésil, les partisans du positivisme n'ont pas été moins enthousiastes. Signalons, entre tous, Botelho de Magalhaes, qui prit le nom de Benjamin Constant, et Michel Lémos, qui reçut de Laffitte (1880, nov.) le sacrement de destination, mais rompit ensuite avec lui.

Benjamin Constant, général de brigade, mort en 1891 à 53 ans, fonda en 1871 la Société positiviste de Rio-Janeiro ; il fut l'âme de la Révolution qui chassa dom Pedro en 1889 ; il l'avait préparée par son enseignement à l'Ecole supérieure de guerre, à l'Ecole normale et à l'Ecole polytechnique. Il fut successivement ministre de la guerre et ministre de l'instruction publique et s'inspira de ses principes positivistes dans son administration. Il mourut pauvre et sa vertu a été célébrée par les siens.

(1) V. Gruber (p. 188), à qui nous empruntons tous ces renseignements curieux et précis.

Michel Lémos est né en 1854. Il était positiviste incomplet, comme Littré, quand il vint à Paris en 1877. Il assista aux cours de Laffitte et passa au positivisme orthodoxe. Mais il rompit avec Laffitte quelques années plus tard et se joignit au groupe de Lagarrigue. A Laffitte, qui l'avait accusé d'orgueil et de légèreté, Lémos répondit avec violence : « Il a abusé, disait-il, de la confiance qu'on lui a témoignée : c'est un sophiste, un imposteur, un esprit impuissant ; il a feint de s'attacher à la doctrine de Comte, et il en a, en réalité, sacrifié successivement tous les principes, afin de ne pas froisser ceux qui sont au pouvoir et de complaire aux positivistes anglais, dont il reçoit le plus d'argent. »

Michel Lémos et le Chilien Lagarrigue promirent ensemble solennellement, en 1879, sur le tombeau de Comte, et le jour des morts, dans le calendrier positiviste (31 déc.), de se vouer à la propagande de leurs idées ; et ils paraissent avoir tenu leur promesse. Les positivistes sud-américains se sont montrés les plus zélés dans l'établissement du culte positiviste : ils ont érigé un temple, institué une fête en l'honneur de Clotilde de Vaux ; plusieurs ont même admis l'utopie positiviste de la vierge-mère, ce qui serait le miracle par excellence devenu une loi naturelle ; ils glorifient la Vierge Marie, mais comme le précurseur mystique de l'humanité ; leur divinité à eux c'est la mère et l'enfant personnifiant la nature humaine. D'ailleurs il y a plusieurs degrés dans les croyances et les observances positivistes ; et chacun des principaux positivistes n'en retient que ce qui lui paraît praticable ou ce qui lui plaît.

Les positivistes brésiliens ont pris une grande part

aux affaires publiques, ainsi qui nous l'avons vu. Ils ont contribué à l'abolition de l'esclavage. Le général de Fonseca, chef du gouvernement provisoire, était positiviste et en même temps franc-maçon. Au Brésil, comme en France, l'alliée naturelle du positivisme a été la franc-maçonnerie. Toutefois, Fonseca est mort catholique; les positivistes se sont divisés et leur influence a diminué, à mesure que l'esprit catholique reprenait ses droits.

Dans l'Amérique du Nord le positivisme a fait aussi des prosélytes. A New-York a été fondé, en 1886, un cercle ouvrier positiviste, qui célèbre les fêtes de la religion de l'Humanité. Sans aller jusqu'à embrasser cette religion, beaucoup d'esprits s'inspirent du positivisme : ainsi le colonel Robert Ingersoll, agnostique; Félix Adler, fils d'un rabbin juif, premier fondateur à New-York (1876) d'une de ces *Sociétés pour la culture de la morale* qui se sont propagées aux Etats-Unis. Ces sociétés poursuivent la chimère d'une morale indépendante de toute religion. Ainsi encore le Dr Carus et son beau-père Hegeler, riche commerçant de Chicago, fondateurs d'une sorte de société positiviste où l'on professe le monisme.

Carus, né en 1852, est le fils d'un haut dignitaire de l'Eglise protestante de Prusse. De bonne heure il adhéra à la libre-pensée et à l'évolutionnisme. Il dut donner sa démission de professeur du Corps royal des cadets de Saxe et passa en Amérique, où il a publié, depuis 1887, un journal hebdomadaire, et, depuis 1890, une Revue trimestrielle, *le Monist*, sans parler de ses ouvrages qui vont se multipliant. Dans le monisme positiviste de Carus et de Hegeler, le moi est dans un perpétuel devenir, et Dieu se confond avec la nature,

car l'*enthéisme* (1) qu'ils professent ne paraît pas se distinguer suffisamment du panthéisme. Ils ont pour devise religieuse : pas de credo, mais la foi. Tous les agnostiques pourraient souscrire à cette formule.

On comprend qu'à ce degré de dégénérescence philosophique et religieuse, les esprits soient tout prêts à embrasser les erreurs et les superstitions renouvelées de la Cabale et qui paraissent professées par les spirites et les initiés des arrière-loges. C'est ce qui est arrivé, en effet.

Signalons encore l'action du positivisme sur quelques autres points du globe. A Buda-Pesth, un simple typographe positiviste, Samuel Kun, de retour de Paris, fonda un cercle positiviste. D'autres prosélytes ont porté le positivisme à Constantinople et à Calcutta.

En Russie, il a été représenté par Lessewitsh et Grot. Le premier allie le positivisme de Comte au criticisme de Kant. Le second s'est déclaré le disciple de Comte ; il a entrepris, en 1890, la publication d'une revue philosophique. Mais la philosophie russe n'est encore qu'à ses débuts ; elle s'est alimentée jusqu'ici d'idées étrangères.

M. E. de Roberty. — Nous pouvons encore signaler ce publiciste et économiste russe, né en Podolie (1843), qui étudia à Heidelberg et à Iéna. Venu à Paris, il se lia avec Littré et Wyrouboff, collabora à leur revue, à *la Science et la Parole* de Saint-Pétersbourg, etc. Citons de lui : *Etude d'économie politique* (1869) ; *la Sociologie*, essai de philosophie sociologique (1880) ; *l'Ancienne et la Nouvelle phi-*

(1) Cf. le *panenthéisme* proposé par M. Paul Janet.

losophie, essai sur les lois générales du développement de la philosophie (1887) ; *l'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie* (1889) ; *la Philosophie du siècle : criticisme, positivisme, évolutionnisme* (1891); *Agnosticisme, essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance* (1892) ; *la Recherche de l'unité* (1893); *A. Comte et Herbert Spencer, Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIX[e] siècle* (1894); *l'Ethique, le bien et le mal* (1896). Plus avancé encore que Comte et Spencer, M. de Roberty croit trouver en eux, de même que chez Kant, un reste de métaphysique, sous le nom d' « inconnaissable », et il ne cesse de le poursuivre avec acharnement. Sa philosophie, qui est à peu près toute négative, est une de celles qui représentent le mieux le nihilisme religieux et philosophique auquel aboutissent la méthode et le système positivistes.

697. **Conclusion.** — La conclusion qui se dégage de ces aperçus, c'est que le positivisme de Comte, malgré le néant philosophique auquel il aboutit logiquement, a obtenu un succès considérable, quoique nécessairement éphémère, du moins sous la forme qui lui est propre, en France et à l'étranger. Ce succès s'explique par les vieilles erreurs qui ont toujours frappé de vertige l'esprit humain et que le positivisme a su rajeunir : sensualisme, naturalisme, dédain des questions épineuses de la métaphysique, fausse mystique, adoration de soi-même ou de l'humanité. Mais l'impuissance du positivisme de Comte s'explique aussi bien que son succès. Il se réfute par ses variations et les contradictions qui n'ont pas tardé à s'élever entre ses plus chauds partisans; il tombe de lui-

même par la privation de toute métaphysique ou par les absurdités auxquelles il est réduit toutes les fois qu'il aborde, malgré lui, les problèmes de psychologie et de théodicée. En somme, le positivisme de Comte serait une aventure philosophique tout près d'être terminée, s'il ne laissait après lui un *esprit positif*, esprit de doute et d'abstention métaphysique. C'est lui qui inspire tous les sensualistes, tous les sceptiques et tous les sophistes contemporains. C'est de ce positivisme atténué et plus ou moins subtil, mais fort dangereux, qu'il faut maintenant nous occuper. Il a été représenté en France par Taine, Ribot, Renan, etc...

698. **Esprit positiviste : Taine** (1828-1893). — L'esprit positiviste a envahi non seulement la philosophie, mais encore toutes les autres connaissances. Taine l'a porté, en particulier, dans la psychologie, dans les lettres et dans l'histoire. Il naquit à Vouziers (Ardennes), fit de brillantes études au collège Bourbon, remporta le prix d'honneur de rhétorique au concours général de 1847 et entra le premier à l'Ecole normale en 1848. Il échoua au concours d'agrégation pour la philosophie, mais il ne cessa de cultiver cette science ; il fut reçu docteur en 1853. Après avoir enseigné dans divers collèges de province, il sortit de l'Université, dont il combattit avec éclat les idées, notamment dans son *Essai sur Tite-Live* (1854), qu'il présenta ensuite comme une démonstration du système de Spinosa, et dans *les Philosophes français du XIXe siècle* (1856), livre dirigé contre l'école éclectique et Cousin en particulier. Ses premiers succès lui ouvrirent la *Revue des Deux-Mondes* et le *Journal des Débats*. En 1864, il fut

nommé professeur d'histoire de l'art et d'esthétique à l'Ecole des beaux-arts. En 1871, l'Académie d'Oxford, où il avait fait des conférences sur les personnages tragiques de Corneille et de Racine, l'honora du titre de docteur. En 1878, il entra à l'Académie française. Malgré l'impopularité que lui valurent dans le parti radical ses études historiques, qui remplirent la seconde partie de sa vie, son renom, disons même sa gloire, continua de s'accroître. Des extrêmes confins de la libre pensée d'où il était parti, il ne cessa de se rapprocher de la vérité; mais il mourut sans y avoir atteint, et fut enterré avec l'assistance d'un ministre protestant.

Ses ouvrages. — Outre les ouvrages déjà signalés, citons de lui ses deux thèses : *De personis platonicis* et *Essai sur les fables de La Fontaine* (plusieurs éditions); *Voyage aux eaux des Pyrénées* (1855); *Essais de critique et d'histoire* (1857); *Histoire de la littérature anglaise* (1864, 4 vol), ouvrage qui fut repoussé au concours de l'Académie à cause de son athéisme, justement dénoncé par Mgr Dupanloup; *Idéalisme anglais*, étude sur Carlyle (1864); *le Positivisme anglais*, étude sur Stuart Mill (1864); *Philosophie de l'art* (1865); *Philosophie de l'art en Italie* (1866); *Voyage en Italie* (1866, 2 vol.); *Notes sur Paris ou Vie et opinions de M. Fréd. Thomas Graindorge* (1867); *l'Idéal dans l'art* (1867); *Philosophie de l'art dans les Pays-Bas* (1868); *de l'Intelligence* (1870, 2 vol.), son principal ouvrage philosophique; *du Suffrage universel et de la manière de voter* (1871); *un Séjour en France de* 1792 à 1795, lettres traduites de l'anglais (1872); *Notes sur l'Angleterre* (1872). Mais l'ouvrage capital de Taine,

c'est celui des *Origines de la France contemporaine*, comprenant : *l'Ancien régime* (1875), *la Révolution* (1878-1884, 3 vol.), *le Régime moderne* (1890).

699. **Ses idées ; Criiique.** — Taine a été un transfuge de l'école éclectique, ou plutôt de l'Ecole normale, où régnaient alors les éclectiques. Dès sa jeunesse, il s'est révolté contre le spiritualisme rationaliste et autoritaire de Cousin. Son ouvrage, les *Philosophes français*, fut comme un pamphlet où il s'attacha, et non sans succès, à montrer que la psychologie des maîtres de l'Université n'offrait rien de scientifique ; que, sous les formes littéraires dont elle était parée, il n'y avait rien de solide. Il essayait, en même temps, d'indiquer à grands traits la méthode et la théorie par lesquelles, selon lui, la psychologie devait être renouvelée.

Et il faut avouer que les critiques mordantes dirigées par Taine contre ses anciens maîtres n'étaient que trop fondées. Il est faux, en effet, que le monde intelligible nous apparaisse primitivement : il ne se révèle pas à nous d'une manière directe ou indépendante des sens. L'école éclectique n'a pas compris le rôle de la sensation dans la genèse de nos connaissances ; c'est l'abstraction, et non pas une pure intuition, qui explique l'origine des idées.

Mais Taine lui même pèche gravement contre la méthode, en niant de parti pris, avant tout examen, et avec une présomption ou une étourderie de jeune homme, tous les dogmes de la religion et tous les principes du spiritualisme. S'il est permis et bon parfois de commencer par un certain doute hypothétique l'examen de questions philosophiques ou reli-

gieuses, il n'est jamais sage de commencer par la négation et le mépris. En cela, Taine s'est montré le fils de son siècle, et il appartient à cette école libérale qu'il combattit d'abord en philosophe, puis sur le terrain de l'histoire.

Sa psychologie s'oppose à celle de l'école éclectique comme une erreur extrême s'oppose à l'erreur contraire ; c'est-à-dire qu'à la psychologie purement rationnelle de Cousin, il en oppose une tout expérimentale, nettement sensualiste et déterministe. Il revient donc à cette « analyse des sensations » où se complaisaient les idéologues, dont il est peut-être le principal successeur au XIXe siècle ; il emploiera à cette analyse toutes les données de la physiologie nouvelle. Pour lui, l'homme n'est qu'un être sentant, l'idée et l'image se confondent, l'esprit lui-même n'est qu'un « polypier d'images », toute la vie cérébrale n'est qu'une danse incessante de cellules, le génie n'est que la prédominance d'une faculté maîtresse, l'évolution historique n'est qu'un mécanisme perpétuel ; quant au vice et à la vertu, ils ne sont pas mieux traités : ce sont des produits naturels comme le sucre et le vitriol. Ces « paradoxes de fantaisie », comme les appelle M. Vacherot, sont autant de conclusions d'une méthode fausse, la plus exclusive de toutes, celle qui prétend tout expliquer par la décomposition et l'analyse du sensible et de la matière. En descendant ainsi jusqu'aux derniers éléments sensibles dont se compose l'être vivant, Taine se flatte de l'avoir expliqué ; mais il a négligé de s'élever vers les principes formels et actifs, vers l'âme et finalement vers Dieu ou l'Acte pur. C'est lui qui a tiré toutes choses des profondeurs du néant, où va s'aveu-

gler et se perdre l'analyse positiviste et matérialiste. Car c'est ne rien dire que de substituer à Dieu, dans une page restée célèbre, « l'axiome éternel qui se prononce », et se soumet tout l'univers. Une loi prononcée et obéie suppose un législateur. L'axiome éternel n'est qu'une abstraction et un néant sans l'Intelligence infinie par laquelle il est vivant et efficace. Taine est donc, à son tour, dupé par ses propres abstractions.

Nous examinerons ses principales théories, qu'il a su formuler d'une manière originale et piquante, et qu'il a imposées ainsi à l'attention de ses contemporains. Sa théorie de la perception externe est digne d'un sceptique. Selon lui, cette perception ne serait qu'une hallucination vraie, c'est-à-dire coordonnée; il nie donc la distinction essentielle des sens externes et des sens internes. Cette erreur a été soutenue aussi par M. Rabier. Mais, sans compter qu'elle ne saurait prévaloir contre le sens commun, elle est réfutée par là même qu'on montre la distinction radicale des sens externes ou objectifs et des sens internes, qui ne sont objectifs qu'indirectement ; elle est réfutée, en dernière analyse, par l'irréductibilité de l'objet senti, étendu, à la sensation et à la pensée, qui est inétendue. Cette erreur entraîne facilement le subjectivisme ; elle entraînerait aussi l'idéalisme, d'autant mieux que Taine essaie d'expliquer l'idée d'*étendue* par celle de *durée*. Mais, pas plus que Leibniz, il ne peut y parvenir.

Comme Leibniz encore, il suppose en nous un monde de sensations inconscientes, d'où émergerait la conscience et ce que nous appelons le moi. Au reste, sa philosophie est l'opposée de celle de Leibniz

par les tendances athées, monistes et matérialistes. Taine explique tout l'homme par la *sensation* consciente, et celle-ci par des éléments inconscients ; il explique ceux-ci et toute la nature par le *mouvement moléculaire ;* sensation et mouvement moléculaire ne seraient que les deux côtés, les deux aspects d'une même réalité : le moral et le physique ne seraient que l'endroit et l'envers d'une même étoffe. C'est donc le monisme avec toutes les absurdités qu'il implique.

Mais ce monisme est phénoméniste : Taine prétend ne jamais se prononcer sur le fond des choses. Il nie la pluralité des facultés ; il supprime toute cause en dehors des phénomènes eux-mêmes ; il nie le moi permanent et substantiel, la personne proprement dite, de la manière la plus formelle ; ce qui ne l'empêche pas de traiter de l'identité et de la personnalité du moi. Il cherche à éviter cette contradiction en confondant l'identité et la continuité ; il met la personnalité dans la mémoire ou plutôt dans les phénomènes dont on a la mémoire ; or, la personnalité, ainsi comprise, peut se dédoubler, le moi devient double comme il arrive chez certains hypnotiques, etc., etc.

Mais, quoi qu'il fasse, ce sont là des absurdités contre lesquelles protestent le sens commun, la conscience, le langage ; Taine lui-même se contredit maintes fois en essayant de parler de son moi, de ses souvenirs, comme s'il n'existait pas ou comme s'il n'était qu'une série, une trame de souvenirs (1). De plus, il est amené

(1) Le P. Coconnier a insisté spirituellement sur ces contradictions *(L'âme humaine*, chap. III). — Cf. aussi M. de Margerie, *Taine ;* l'abbé de Broglie, *le Positivisme et la science expérimentale.*

à faire plus d'une concession qui suffirait à ruiner son système, par exemple quand il traite des idées générales, dont il est bien obligé de reconnaître la valeur. Quoiqu'il fasse profession de nominalisme pur, il est entraîné au conceptualisme et arrive même à un certain réalisme. Car, n'est-ce pas contre ses propres principes qu'il établit contre Kant la nécessité *objective* des axiomes ou premiers principes? N'est-ce pas contre Stuart Mill qu'il établit, avec leur objectivité, leur *nécessité ?* Que faut-il de plus pour rendre à la science son caractère objectif et absolu ? Mais alors, c'en est fait du positivisme.

Taine a beau nous affirmer, avec Condillac, que toute connaissance s'explique par la seule sensation, il n'en est pas moins amené à reconnaître un second principe de nos connaissances, l'*abstraction*, « faculté magnifique, source du langage, interprète de la nature, mère des religions et de la philosophie, la seule distinction véritable qui sépare l'homme de la brute et les grands hommes des petits ». Seulement il n'a pas compris tout ce que renferme cet aveu. Plus heureux que Stuart Mill, il paraît avoir vu que l'abstraction nous permet de raisonner, non seulement par induction, mais encore par déduction proprement dite, c'est-à-dire que nous pouvons tirer d'une proposition générale autre chose que ce que nous y avions mis. Mais alors que devient la méthode purement analytique et expérimentale? Taine conviendrait donc qu'il faut la compléter par la méthode rationnelle et synthétique, celle qui s'appuie sur l'absolu et nous le livre (1).

(1) Cf. Ravaisson. *Rapport.*

La religion. — Malgré ces aveux ou ces contradictions, Taine n'en reste pas moins positiviste d'intention, en philosophie, en religion, en morale, partout. Il rejette toute religion ; ce qui ne l'empêche pas cependant de se montrer indulgent pour le culte naturaliste des polythéistes grecs. Il l'explique ingénieusement et lui accorde son admiration : « Si l'on suit, dit-il, dans la théogonie d'Hésiode, la confusion demi-réfléchie, demi-involontaire, qu'il établit entre les personnages divins et les éléments physiques, si l'on remarque qu'il compte *trente mille dieux gardiens sur la terre nourricière*, si l'on se souvient que Thalès, le premier physicien et le premier philosophe, disait que tout est né de l'humide et en même temps que tout est plein de dieux, on comprendra le profond sentiment qui soutenait alors la religion grecque, l'émotion sublime, l'admiration, la vénération avec laquelle le Grec devinait les forces de la nature vivante sous les images de ses dieux. Et plus on y regarde de près, plus on trouve cette religion justifiée et ce culte bien fondé ». On voit que Taine partage assez bien les vues de Comte sur les religions anciennes, qui toutes, en leur temps, auraient été utiles et nécessaires.

En morale, il loue, comme tous les positivistes, la conduite généreuse et désintéressée. Il sait bien qu'elle doit s'orienter sur l'idéal moral ; mais, s'il décrit celui-ci, il est impuissant à l'expliquer et surtout à montrer son caractère obligatoire. En ce qui concerne le progrès moral, il ne partage pas les illusions de Spencer, il ne croit pas à la perfection future de l'humanité : il pense plutôt que les instincts brutaux des origines, vainement niés par Rousseau, persé-

véreront toujours sous le vernis de la civilisation, qu'ils font éclater si facilement aux moindres commotions sociales.

Ce qui se dégage de toute cette philosophie, envisagée du point de vue religieux et moral, c'est une immense tristesse ; pas d'autre consolation, ni d'autre amour stable que l'acceptation stoïque de la fatalité des choses : bref, c'est un pessimisme qui a de l'analogie avec celui de Schopenhauer et de Hartmann.

700. **Littérature, esthétique, histoire.** — Toutes les idées de Taine intéressent la philosophie, car elles sont celles d'un esprit pénétrant et généralisateur. Mais elles sont toujours trop systématiques. Telle est sa fameuse théorie de la *faculté maîtresse* et celle des *facteurs collectifs*. Voici ce qu'il écrit de la première dans l'*Essai sur Tite-Live :* « Y a-t-il en nous une faculté maîtresse dont l'action uniforme se communique différemment à nos différents rouages et imprime à notre machine un système nécessaire de mouvements prévus ? — J'essaie de répondre oui, et par un exemple ». Taine va jusqu'à dire que « l'homme est un axiome qui marche ». Si donc l'on pouvait toujours dégager la faculté maîtresse, comme aussi connaître à fond les trois facteurs collectifs qui sont la *race*, avec toutes les qualités héréditaires, le *milieu* physique et social et le *moment* historique, il n'y aurait plus de secret pour le psychologue, le moraliste et l'historien : on pourrait tout prévoir, de même qu'on pourrait tout démontrer. — Mais cette théorie, tout en renfermant de grandes vérités, est radicalement fausse, parce qu'elle est exclusive. Outre les facteurs indiqués, il y en a un tout personnel, le plus important de tous : c'est le libre arbitre. Il donne sa

forme suprême au caractère ou qualité maîtresse ; il suspend ou favorise l'action des autres facteurs ; il imprime sa direction au génie, si même il ne parvient à lui donner l'essor.

Taine tente d'expliquer les arts par les mêmes facteurs et le même déterminisme, en sorte que la philosophie des beaux-arts serait plutôt une histoire qu'une analyse du beau : « Notre esthétique, dit-il, est moderne et diffère de l'ancienne en ce qu'elle est historique et non dogmatique. L'ancienne esthétique commençait par la définition du beau. La méthode moderne consiste à considérer les œuvres d'art comme des faits et des produits dont il faut marquer les caractères et chercher les causes. » — Mais d'abord l'ancienne esthétique n'était pas dogmatique sans être en même temps expérimentale, et sa définition du beau était appuyée sur l'observation. Ensuite Taine lui-même a été obligé de joindre au point de vue historique le point de vue dogmatique : il a donné, malgré ses principes empiriques, des analyses et des préceptes d'esthétique remarquables ; en dépit de sa psychologie sensualiste, il accorde à l'idéal une place souveraine dans l'art.

La seconde et la meilleure partie de la vie de Taine fut remplie par ses études historiques : c'est par elles qu'il s'est le plus honoré. L'ancien régime, la Révolution et ses grands hommes, Napoléon surtout, toutes les institutions qui datent de lui et qui ont fait la France contemporaine, avec ses caractères et ses défauts : tout cela est analysé avec une patience admirable et un art profond. Le résultat de ces recherches est exposé dans un style d'un relief et d'un coloris merveilleux. Nul n'a mieux ramené les héros

de la Révolution à leur juste valeur. Aussi, quand ces études parurent, les révolutionnaires furent indignés autant que leurs adversaires étaient agréablement surpris. Les conclusions de Taine se rencontrent souvent avec celles de J. de Maistre ; il n'est pas moins sévère que lui pour la Constitution de 1791 : « En tout ce qui regarde les institutions politiques et l'organisation sociale, dit-il, l'Assemblée constituante a opéré comme une académie d'utopistes, et non comme une législature de praticiens. » Il n'est pas moins sévère pour le suffrage universel.

De même que Comte, il a vu dans l'histoire les immenses services rendus par l'Eglise ; il a compris que la civilisation est son œuvre et que si notre société subsiste encore, malgré des causes si redoutables de dissolution, c'est grâce à des influences religieuses persistantes, que des insensés cherchent à neutraliser complètement. Mais il faut citer : « On peut maintenant évaluer, conclut-il, l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduisit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds ; et le vieil Evangile est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

Néanmoins les vues historiques de Taine appellent

de graves réserves. Il a cherché à expliquer toute la trame de l'histoire et en particulier la destinée des grands hommes par la faculté maîtresse et les facteurs que nous avons dits, sans tenir compte du libre arbitre et de sa merveilleuse efficacité. Il ne suffit pas de dire, par exemple, pour expliquer Napoléon, qu'il était le descendant de condottieri italiens et que le milieu extraordinaire où il parut a fait éclore son génie, préparé par de longues générations ; car, sans parler des autres causes providentielles dont relève l'histoire, il faut reconnaître encore, dans cet homme, un génie qui s'empara des événements en même temps qu'il leur était livré, et qui aurait pu réagir sur eux d'une toute autre manière. Taine a étudié l'histoire en naturaliste, comme il le dit lui-même : il n'en a pas vu le caractère moral, caché sous la fatalité apparente des événements. A plus forte raison n'a-t-il pas saisi l'action de la Providence qui, sans violenter l'homme et en lui prêtant de continuels secours, le conduit miséricordieusement à des fins surnaturelles.

CHAPITRE XXX

PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIX[e] SIÈCLE : LE POSITIVISME NOUVEAU ET SES APPLICATIONS A L'ANTHROPOLOGIE ET A L'HYPNOTISME.

---

701. **Le positivisme nouveau : M. Th. Ribot.** — Le positivisme nouveau inauguré par Taine a été continué, avec des nuances diverses, par M. Ribot et la plupart des philosophes qui se groupent autour de la *Revue philosophique*, dont il est le fondateur (1875). Ce positivisme, sur lequel a influé profondément l'évolutionnisme anglais, représenté surtout par Spencer et Darwin, s'est appliqué à tous les ordres de connaissances, où il a porté ses préjugés et son esprit ; il s'est appliqué en particulier à l'anthropologie et à l'hypnotisme. On peut même dire qu'il a créé ce dernier, devenu célèbre dans ces dernières années. Mais notre attention doit se porter d'abord et surtout sur la philosophie proprement dite.

M. Ribot (Théodule-Armand) est né à Guingamp, en 1839. Il étudia au lycée de Saint-Brieuc, prit du service dans l'enseignement, fut admis à l'Ecole normale en 1862, reçu agrégé de philosophie en 1867, docteur ès lettres en 1873, professa la philosophie aux lycées de Vesoul et de Laval, quitta l'enseignement en 1872, y rentra en 1885 comme chargé du cours de

psychologie expérimentale à la Sorbonne, fut nommé professeur de psychologie expérimentale et comparée au collège de France en février 1888.

Ses ouvrages. — Citons de lui : sa thèse latine sur *l'Association des idées* chez Hartley ; sa thèse française sur *l'Hérédité, étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*, souvent rééditée et traduite en plusieurs langues (1882, 2e éd. entièrement refondue ; 5e éd. 1894) ; *la Psychologie anglaise contemporaine* (1870) ; *la Philosophie de Schopenhauer* (1874) ; *la Psychologie allemande contemporaine* (1879) ; *les Maladies de la mémoire* (1881), *de la Volonté* (1883), *de la Personnalité* (1885) ; *la Psychologie de l'attention* (1888) ; etc. La plupart de ces ouvrages ont eu plusieurs éditions. M. Ribot a traduit *la Psychologie* de Spencer (1874, 2 vol.). Enfin il a collaboré très activement à la *Revue philosophique*, dont il est le directeur.

M. Ribot peut être regardé comme le représentant principal de l'empirisme psychologique en France à la fin du XIXe siècle. Il emprunte ses principes et sa méthode au positivisme. De même que les autres philosophes de son école, il prétend s'abstenir de rien prononcer sur les causes et les essences ; mais, en réalité, il tranche les questions métaphysiques en faveur du sensualisme. C'est ainsi qu'il nie la liberté et professe le déterminisme. Il suppose que la mémoire, la volonté, la personnalité, l'attention ne sont que des phénomènes biologiques : « La mémoire, dit-il, est par essence un fait biologique, par accident un fait psychologique. » Mais ses études n'atteignent jamais l'âme elle-même et ses facultés, elles sont *à côté* :

il est psycho-physicien plutôt que psychologue. S'il paraît traiter de la volonté, de la personnalité, etc., c'est au prix de perpétuelles équivoques. A propos de l'hypertrophie de l'attention, il fait sur sainte Thérèse une étude qu'il est difficile de prendre au sérieux. Au reste, il recueille nombre de faits intéressants, empruntés pour la plupart à des annales médicales, qui font mieux connaître la nature de l'homme, les ressources et les fâcheux effets de l'hérédité, l'exercice des diverses facultés et toutes les conditions dont cet exercice dépend. Mais, malgré les espérances et les promesses du début, la nouvelle psychologie ne paraît pas avoir fait aucune découverte vraiment philosophique et importante. Et peut-être M. Ribot lui même commençait-il à s'en douter, quand il écrivait dans la *Revue* (1892, nov. p. 481) : « Il y a *plus* dans la synthèse que dans l'analyse. » Cet aveu, bien compris, le réconcilierait avec la méthode rationnelle et toute la métaphysique.

Revue philosophique. — Quant à la Revue elle-même, dont M. Ribot n'a cessé d'être le directeur, elle fait profession d'un certain éclectisme, comme on peut le voir par des articles de MM. Paul Janet, Lachelier, Fonsegrive, etc. Mais ses tendances et ses doctrines caractéristiques ne laissent pas que d'être empiriques et sensualistes. Cependant le cadre de la Revue, qui paraissait bien étroit au début, s'est élargi par la force des choses et l'initiative des collaborateurs, qui s'y trouvaient mal à leur aise ; l'ensemble des articles intéresse de quelque manière, sinon par leurs sommets, du moins par quelques côtés, toutes les connaissances humaines : sciences, droit, histoire, religion, éducation, etc.

702. **Delbœuf** (1831-1896), né à Liège et professeur à l'Université de cette ville, appartient à la France non moins qu'à la Belgique. Citons de lui : *Essai de logique scientifique* (1865) ; *Etudes psychophysiques* (1873) ; *Logique algorithmique*, essai sur un système de signes appliqués à la logique (1875); *la Psychologie comme science naturelle* (1875) ; *Théorie générale de la sensibilité* (1875); *Questions de philosophie et de sciences*, éléments de psychologie générale (1883); *la Matière brute et la matière vivante*, étude sur l'origine de la vie et de la mort (1887) ; *l'Hypnotisme et la liberté des représentations publiques* (1887); *Magnétiseur et médecin* (1890). Il a collaboré à un grand nombre de revues, en particulier à la *Revue philosophique*, où il a publié de curieux articles sur l'hypnotisme, qu'il a pratiqué paraît-il, avec autant de facilité que de succès. M. Delbœuf adhère au transformisme, mais à sa manière, et surtout sans oser affirmer que l'âme humaine puisse être expliquée par la sensibilité. On en jugera par l'aveu suivant : « Je suis transformiste — de conviction, dit-il. Du jour où j'ai lu le livre de Darwin, ... j'ai eu mon opinion faite sur l'origine des espèces. Toutefois mon transformisme, s'il m'est permis de parler ainsi, est le rebours de celui du grand penseur anglais. A l'origine de notre globe, je mets, non pas un petit nombre d'espèces, voire une seule, mais au contraire une infinité d'où seraient sorties les espèces actuelles, par des perfectionnements aussi divers que les circonstances où elles se sont trouvées, et par élimination des intermédiaires et des moins aptes. C'est pourquoi nous en voyons encore disparaître et que nous n'en voyons plus naître... Mais l'origine de

l'homme m'embarrasse. Oh ! non pas sous le rapport anatomique ou physiologique, mais sous le rapport intellectuel. Je ne vois pas, pour le moment, comment a pu ou peut se faire la transition d'un animal qui ne parle pas à un animal qui parle (1). »

M. Espinas peut être compté parmi les collaborateurs de M. Ribot, avec lequel il a traduit la *Psychologie* de Spencer. Né à Saint-Florentin (Yonne) en 1844, il entra à l'Ecole normale, fut reçu agrégé de philosophie, puis docteur en 1877, et professa dans divers lycées. Il a inauguré le cours de pédagogie à Bordeaux en 1884. Citons de lui : sa thèse latine, sur l'unité de la *République* de Platon ; sa thèse française : *des Sociétés animales, étude de psychologie comparée ; la Philosophie expérimentale en Italie*, origines et état actuel (1879) ; *Histoire des doctrines économiques* (1894).

Comme on le voit, M. Espinas a porté son attention sur des sujets variés, mais il l'a fait généralement dans le même esprit favorable au positivisme et à l'évolutionnisme. Cette tendance apparaît surtout dans les *Sociétés animales*, qui ne peuvent être assimilées aux sociétés proprement dites qu'au moyen de perpétuelles équivoques, en prenant l'ordre animal et instinctif pour l'équivalent de l'ordre moral, qui est l'essence même de l'ordre social.

M. Bernard Pérez, né à Tarbes en 1836, professeur libre à Paris, s'est fait connaître par ses ouvrages de pédagogie. Citons : *la Psychologie de l'enfant ; l'Education morale dès le berceau* (1880) ; *Thierri*

(1) *Revue scient.* 1895, 28 déc. Cité dans les *Annales de phil. chrét.* 1896 mars, p. 656.

Tiedman et la science de l'enfant (1881) ; *Jacotot et sa méthode d'émancipation intellectuelle* (1883) ; *l'Art et la poésie chez l'enfant* (1888) ; *l'Enfant de 3 à 7 ans* (1888) ; *le Caractère de l'enfant à l'homme* (1892), etc. La plupart de ces ouvrages ont eu plusieurs éditions. L'auteur se propose de les compléter bientôt par un dernier ouvrage : *L'Education intellectuelle dès le berceau.*

M. Pérez professe des idées évolutionnistes : il lui manque dès lors plus d'un élément essentiel pour bien juger du développement intellectuel et moral de l'enfant et de ses conditions. Mais ses ouvrages sont pleins d'observations ingénieuses, qui expliquent leur succès.

M. Bourdeau est un adepte érudit et fervent du positivisme et du darwinisme le plus avancé. On lui doit : *Théorie des sciences*, plan de science intégrale (1882, 2 gros vol.) ; *le Socialisme allemand et le nihilisme russe* (1892) ; *le Problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive* (1893). Il a traduit de Schopenhauer : *Pensées et fragments* (1885, 5e éd.). M. Bourdeau regarde comme imaginaires les solutions les plus certaines du problème de la destinée qui sont données par la métaphysique spiritualiste et la foi chrétienne. Sa classification des sciences, sans parler d'autres défauts particuliers, tombe sous les mêmes critiques générales que celles de Comte et de Spencer.

M. Emile Ferrière s'est distingué à l'avant-garde des positivistes et même des matérialistes. Nul n'a mieux démontré par ses œuvres que le positivisme ne peut rester neutre en métaphysique et en religion. Ses ouvrages, en effet, dont plusieurs sont à l'Index,

sont des attaques directes et violentes contre les dogmes du spitualisme et de la foi. Citons : *L'Ame est la fonction du cerveau* (1883); *la Vie et l'âme* (1888), sorte de résumé du précédent ; *la Matière et l'énergie* (1887); *les Erreurs scientifiques de la Bible*; *les Mythes de la Bible* (1893). M. Ferrière se flatte de donner à la philosophie un caractère scientifique ; mais les recherches et les observations physiologiques où il se complaît ne sont que le vestibule de la psychologie et de la métaphysique. Il ne suffit pas de reconnaître avec lui que la vie suppose un principe supérieur à la matière : au-dessus de la vie des sens il y a encore celle de l'esprit. M. Ferrière professe, si l'on veut, une sorte de monisme analogue à celui de Spinosa; mais il reste néanmoins matérialiste, car la pensée et la matière ne sont, d'après lui, que les aspects d'une même réalité.

M. Paulhan. — C'est toujours le même esprit positiviste, quoique moins enclin au matérialisme, que nous trouvons chez M. F.-R Paulhan, auteur lui aussi de nombreux ouvrages : *Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, essai de psychologie générale (1887), opuscule; *la Physiologie de l'esprit* (1888), opuscule; l'*Activité mentale et les éléments de l'esprit* (1889); *le Nouveau Mysticisme* (1891); *J. de Maistre et sa Philosophie* (1893); *les Caractères* (1894); *les Types intellectuels*, *Esprits logiques et esprits faux* (1896), etc.

M. Paulhan est un psycho-physiologiste laborieux, qui se distingue entre ceux de son école, sinon par la clarté, du moins par certaines idées personnelles. Il professe une sorte de monisme, mais tempéré par l'animisme; une sorte d'associationisme, mais com-

plété par ce qu'il appelle « la loi de systématisation ou de finalité interne ». Il semble que le positivisme tende, avec lui, à une sorte de métaphysique, à laquelle pourtant il avait renoncé en principe. Dans *le Nouveau Mysticisme*, il constate « l'anarchie intellectuelle et morale » de notre génération ; mais il en méconnaît la véritable cause, qui est l'abandon systématique et le mépris de la foi chrétienne.

M. Payot. — Comme le précédent, M. Payot est un disciple de M. Ribot, à qui il a dédié son premier ouvrage. Le second est dédié à M. Marion. Agrégé de philosophie et docteur ès lettres, il a professé la philosophie, avant de devenir inspecteur d'Académie. Il a publié : *l'Education de la volonté* (1894), ouvrage qui attira sur lui l'attention, et : *de la Croyance* (1896). M. Payot estime avec raison que la culture de la volonté et du caractère a été beaucoup trop négligée de nos jours et il indique assez bien aux étudiants certains moyens pratiques qui leur permettront de parvenir à se gouverner eux-mêmes. Mais sa morale et sa pédagogie ne sont point pour cela celles du christianisme ni même du spiritualisme. Il assigne, en effet, pour base à la culture de la volonté une croyance sans portée religieuse et même sans valeur objective, qui consisterait toute dans des associations invincibles d'idées et de sentiments. Mais on ne peut songer à faire porter toute une réforme morale, surtout une réforme pédagogique et populaire, sur le scepticisme métaphysique ou, ce qui revient au même, sur un système de croyances toutes suggérées et faites, en définitive, de préjugés. (Cf. le rationalisme et l'éducation, chap. XXXII.)

Au positivisme nouveau nous pouvons rattacher

encore plusieurs auteurs, qui se sont distingués par des travaux spéciaux sur le droit et la sociologie, sur l'histoire, etc :

M. Tarde est l'un des rédacteurs de la *Revue philosophique*. Citons de lui : *la Criminalité comparée* (1886) ; *les Lois de l'imitation*, étude sociologique (1890); *les Transformations du droit* (1893) ; *la Logique sociale* (1895). Dans les *Transformations du droit*, il insiste sur la diversité incroyable des institutions juridiques et combat certaines erreurs de l'évolutionnisme en cette matière. Il est faux que les sociétés se développent uniformément et d'une manière fatale au point de vue juridique. Mais M. Tarde tombe d'accord avec les évolutionnistes en méconnaissant le droit naturel, ce fond immuable de toutes les législations. Alors même que celles-ci trahissent le droit naturel et le défigurent, il s'affirme encore de quelque manière : on ne saurait le supprimer. M. Tarde déploie d'ordinaire, comme les meilleurs écrivains de son école, un grand talent d'analyste. Dans *les Lois de l'imitation*, il cherche à fonder sur celle-ci toute une sociologie et toute une philosophie de l'histoire. Mais sa thèse, pour être soutenue d'une manière ingénieuse, n'en est pas plus solide. Sans la psychologie rationnelle et les lois absolues de la morale, il est impossible d'expliquer l'homme, la société, les législations et l'histoire.

M. Paul Tannery a fourni à la *Revue philosophique* des articles qui intéressent l'histoire et les sciences. Entré d'abord dans l'administration des tabacs, il l'a quittée pour occuper une chaire au Collège de France. Citons de lui : *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle* (1887). M. Tannery

adhère au positivisme, mais avec modération. Dans un article qu'il consacre à la « Religion des derniers mathématiciens de l'antiquité », il arrive à cette conclusion : « Le mouvement intellectuel, en ce qu'il avait de véritablement fécond, était depuis le troisième siècle passé sous l'égide de la nouvelle religion. » Il s'agit ici du christianisme.

M. Lucien Arréat s'est livré surtout à des recherches psychologiques. Citons de lui : *Journal d'un philosophe* (1887); *Psychologie du peintre* (1892); *Mémoire et imagination* (1895). Dans un article consacré au « Parlement des religions » de Chicago, il conclut que la philosophie dite scientifique se substituera aux religions : « C'est à la science qu'il appartient, en définitive, dit-il, de formuler les croyances de demain ». D'autres positivistes, comme Spencer, se sont moins éloignés de la vérité, en disant que la religion et la philosophie coexisteront toujours, sans confondre leurs objets ni leurs principes.

703. **Le positivisme et l'anthropologie.** — On voit déjà, par plusieurs des auteurs précédents, que le positivisme, avec l'évolutionnisme, qui en est devenu inséparable, a été appliqué à diverses sciences. Entre toutes se distingue l'anthropologie, qui a pris, dans ces derniers temps, de grands développements. Parmi les anthropologistes de l'école positiviste on peut signaler les suivants :

Paul Broca (1824-1881). — Le premier est Broca, l'un des fondateurs de l'Ecole d'anthropologie (1875), où il professa l'anthropologie anatomique, et rédacteur en chef de la *Revue d'anthropologie*. Né à Sainte-Foy-la-Grande (Gironde), il fut reçu agrégé de médecine en 1853, devint chirurgien des hôpi-

taux de Bicêtre, de la Salpêtrière, etc., professeur de pathologie chirurgicale à la faculté de médecine. Il entra à l'Académie de médecine en 1866. Citons de lui : *Mémoires sur les caractères physiques de l'homme préhistorique* (1869); l'*Ordre des primates* parallèle anatomique de l'homme et des singes (1870); *Mémoires d'anthropologie* (1871-75, 2 vol.); *Instructions craniologiques et craniométriques* pour la Société d'anthropologie de Paris (1875). Il a collaboré à divers ouvrages ou recueils.

Broca est un de ceux qui ont accordé le plus d'attention à la configuration du crâne humain, à sa capacité et aux relations qu'il peut avoir avec l'intelligence. Mais il y a longtemps que ses prétentions matérialistes ont été réfutées par la science expérimentale elle-même. Quoique le cerveau, comme organe central de la sensibilité, conditionne toute pensée, il ne peut servir à mesurer les facultés intellectuelles de l'homme, ni surtout à déterminer leur emploi. Le spiritualisme et la doctrine du libre arbitre triomphent par les objections mêmes qui d'abord avaient pu paraître les ruiner ou les compromettre.

M. de Mortillet, né à Meylan (Isère) en 1821, commença ses études chez les jésuites de Chambéry et les finit à Paris, au Muséum d'histoire naturelle et au Conservatoire des arts et métiers. Condamné en 1849 pour délit de presse, il se réfugia en Savoie, travailla aux musées de Genève et d'Annecy, etc., rentra à Paris en 1864. En 1867, il fut chargé d'organiser la salle préhistorique de l'histoire du travail à l'Exposition universelle, fut attaché l'année suivante au musée des antiquités nationales de Saint-Germain, devint maire de cette ville, puis député en 1885, et se

signala par des actes de sectaire. M. de Mortillet a été président de la Société d'anthropologie et professeur à l'école spéciale fondée par Broca. Il a fondé un recueil de *Matériaux pour l'histoire positive de l'homme*, continué ensuite à Toulouse par Cartailhac. Citons encore parmi ses nombreux écrits, une étude curieuse sur le *Signe de la Croix avant le christianisme* (1866); *Origine du bronze* (1876); *Contribution à l'histoire des superstitions* (1876); *le Préhistorique, antiquité de l'homme* (1882); *Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture* (1890). Il a collaboré à plusieurs revues.

M. de Mortillet a contribué beaucoup à vulgariser les études préhistoriques; mais il a porté lui-même dans ces études le parti pris d'un incrédule évolutionniste, admettant *a priori* que l'homme descend du singe, ajoutant foi aux hypothèses les plus chimériques et méprisant les traditions les plus respectables.

M. Topinard, né à l'Isle-Adam (Seine et-Oise) en 1830, passa dix ans de sa jeunesse aux Etats-Unis, puis revint étudier la médecine à Paris et y exerça cet art. A partir de 1871, il se livra, sous la direction de Broca, à l'étude de l'anthropologie. En 1880, il le remplaça comme directeur de la *Revue d'anthropologie* et secrétaire général de la Société. Il fut nommé commissaire de la section d'anthropologie à l'Exposition de 1889. Outre de nombreux articles et des ouvrages de médecine, il a écrit : *Etudes sur les races indigènes de l'Australie* (1872) ; *l'Anthropologie* (1876); *Eléments d'anthropologie générale* (1885).

Abel Hovelacque (1843-1896), né à Paris, étudia d'abord le droit, puis les langues, et fut nommé en 1876 professeur d'anthropologie linguistique à l'Ecole

d'anthropologie. Il fut directeur de la *Revue de linguistique.* Il a siégé au Conseil municipal de Paris (1878-89) et à la Chambre des députés (1889-94). Hovelacque a professé une sorte de positivisme matérialiste : comme écrivain et comme homme politique, il s'est montré l'un des adversaires les plus acharnés des idées religieuses. Citons de lui : *Langues, races, nationalités* (1873) ; *Lettre sur l'homme préhistorique du type le plus ancien, sur la structure de ses restes et sur son origine* (1875) ; *la Linguistique* (1875 ; 1888, 4e éd.) ; *Notre ancêtre, recherches d'anatomie et d'ethnologie sur le précurseur de l'homme* (1877) ; *Mélanges de linguistique et d'anthropologie* (1880) ; *les Races humaines* (1882) ; *les Débuts de l'humanité, l'homme primitif contemporain*, t. II de la *Bibliothèque matérialiste* (1882) ; *Précis d'anthropologie* (1887) ; *les Nègres de l'Afrique sus-équatoriale* (1889), t. IX de la *Bibliothèque anthropologique.*

M. Zaborowski, né à la Crèche (Deux-Sèvres) en 1851, a été secrétaire de la Société d'anthropologie. Il a vulgarisé les idées de son école dans divers ouvrages : *de l'Ancienneté de l'homme* (1874, 2 vol.) ; l'*Homme préhistorique* (1878) ; l'*Origine du langage* (1879) ; *les Grands Singes* (1881) ; *les Mondes disparus* (1884).

704. **Philologie du positivisme évolutionniste.** — Anthropologues et philologues évolutionnistes se réunissent pour expliquer la parole comme le produit tardif de l'expérience, une longue élaboration de la nature. L'homme n'aurait point trouvé d'instinct ni en peu de temps un langage parfait, comme l'oiseau trouve le chant qui convient à son

espèce. Encore moins Dieu aurait-il enseigné ou inspiré un verbe au premier homme. Mais l'humanité primitive n'aurait trouvé à son service que des signes élémentaires et grossiers, des cris et des gestes. Tel serait le point de départ des langues savantes, des systèmes de signes les plus riches et les plus compliqués. Ce germe aurait évolué ensuite à travers les générations, avec les arts, les sciences et la civilisation, dont il est l'indispensable véhicule et la fidèle expression.

M. Paul Regnaud.— Parmi les philologues qui ont soutenu cette opinion, il suffit de citer M. Regnaud, né à Mantoche (Haute-Saône) en 1838, professeur de sanscrit à la faculté des lettres de Lyon, dont le mémoire : *Origine et philosophie du langage* (1887) fut couronné par les spiritualistes de l'Académie des sciences morales et politiques. M. Vacherot fut le rapporteur du concours. Le lauréat paraissait n'appliquer l'évolutionnisme strict qu'au langage même : il réservait la pensée ; mais il eût été plus conséquent en l'appliquant également à l'une et à l'autre. Pourquoi supposer que l'esprit débute par des idées générales et que celles-ci président à l'apparition du langage, si la psychologie évolutionniste est la vraie? Sans doute cette supposition n'est point gratuite ; car la philologie accuse la présence des idées générales dans toutes les langues, surtout dans leurs premiers éléments. Mais les philologues devraient, en conséquence, tracer entre le langage de l'animal et le langage humain une ligne de démarcation absolue et ne jamais confondre leurs origines. Il est vrai que des spiritualistes qui ne seront évolutionnistes qu'en philologie, prétendront que le langage peut se con-

fondre avec celui de l'animal dans ses éléments sensibles et primitifs : il suffit que la pensée ou la raison soit irréductible à la sensation. Mais comment supposer que la pensée raisonnable et l'esprit social aient pu subsister, se transmettre et se développer à travers de nombreuses générations, sans avoir trouvé encore une langue convenable, proportionnée aux besoins moraux et intellectuels de l'humanité? La thèse de M. Regnaud paraît donc insoutenable au point de vue du spiritualisme; et l'on peut s'étonner qu'elle ait été plus ou moins acceptée par la commission de l'Académie des sciences morales chargée de l'examiner. Si la commission a été persuadée par les arguments philologiques du mémoire, il ne faut pas oublier que ceux-ci, avec la philologie, sont hors de sa compétence.

M. Regnaud collabore à la *Revue philosophique*. Sans parler de ses autres travaux, il a traduit *les Principes de philosophie*, de Hartsen (1877).

705. **Positivisme et hypnotisme.** — Nous ne sortons pas de l'école positiviste, en signalant maintenant les philosophes et autres savants qui se sont occupés de l'hypnotisme et ont essayé de le pratiquer d'une manière plus ou moins scientifique. Les plus illustres sont Charcot, à Paris, Liebeault et Bernheim à Nancy. Mais avant que l'hypnotisme eût fait son entrée dans le monde scientifique, grâce surtout au renom de Charcot, il avait été enseigné et divulgué par Durand (de Gros), Braid (1), Grimes, du Potet,

(1) Signalons aussi, parmi les précurseurs de l'hypnotisme contemporain, le docteur lyonnais Pététin, auteur d'un *Mémoire* qui date de 1787, où, tout en se séparant des magnétiseurs célèbres à l'époque, il estimait avec Laurent de Jussieu, son

Faria, etc. Malgré les protestations d'un certain nombre de savants, l'hypnotisme dit scientifique, celui qui date des expériences de la Salpêtrière et de Nancy, paraîtrait ainsi se rattacher par des transitions insensibles au magnétisme antérieur, au spiritisme et à l'occultisme de tous les temps. Essayons donc d'en esquisser l'histoire contemporaine, en faisant connaître ses principaux partisans et initiateurs.

Braid. — Un médecin de Manchester, James Braid (1842) réussit à endormir du sommeil hypnotique certains sujets, en leur faisant considérer attentivement un objet brillant, etc. : de là le nom de *braidisme* que prit d'abord l'hypnotisme. Braid regardait son procédé comme opposé à celui du magnétisme. Dans le magnétisme, en effet, une action, au moyen de passes, etc., est exercée par le magnétiseur sur le sujet; un fluide est censé passer de l'un à l'autre : dans l'hypnotisme, au contraire, la cause principale des phénomènes est dans le sujet. Mais cette différence a été exagérée : on peut mêler et l'on mêle souvent les deux procédés; on passe facilement de l'un à l'autre.

M. *Durand de Gros* (dont le pseudonyme est Philipps). — Un Français, M. Durand (de Gros), commença à publier un peu plus tard une série d'ouvrages sur ces matières, mais sans attirer l'attention des savants et des Académies. On y trouvait cependant les faits et les principes qui devaient un peu plus tard être regardés comme des découvertes. Citons : *Electrodynamisme vital* ou les relations physiologiques

compatriote, qui refusa de les condamner, que tout n'était pas illusion ou supercherie dans le magnétisme. (V. A. Bertrand : *Un précurseur de l'hypnotisme*, dans la *Revue phil.* 1891 août.)

de l'esprit et de la matière démontrées par des expériences entièrement nouvelles et par l'histoire raisonnée du système nerveux (1855); *Cours théorique et pratique de braidisme* ou hypnotisme nerveux, considéré dans ses rapports avec la psychologie, la physiologie et la pathologie, et dans ses applications à la médecine, à la chirurgie, à la physiologie expérimentale, à la médecine légale et à l'éducation (1860). On voit, par ce titre, que l'application de l'hypnotisme à la thérapeutique et à la pédagogie, était proposée dès 1860. Citons encore du même auteur : *Essais de physiologie philosophique* (1866); *Ontologie et psychologie physiologique* (1871); *les Origines animales de l'homme* (1871). On voit que l'auteur est bien dans le mouvement positiviste. Citons enfin : *le Merveilleux scientifique* (1894). M. Durand de Gros est favorable également à Mesmer, aux hypnotistes, aux spirites et aux occultistes, tout en distinguant leurs domaines respectifs. Et il paraît bien qu'il y a, entre ces divers ordres de faits, des liens intimes, que certains savants refusent *a priori* d'examiner pour s'en tenir exclusivement à l'hypnotisme dit scientifique, celui des cliniques.

Grime. — Nous ne ferons que nommer ici cet Américain, dont parle Durand de Gros, comme de l'un de ses prédécesseurs, mais sur lequel l'histoire a peu laissé de renseignements.

Le Dr Azam. — Les premiers travaux du docteur Azam, de Bordeaux, sur l'hypnotisme, remontent presque aussi haut que ceux du précédent, puisque son premier mémoire date de 1860. Mais les ouvrages qui l'ont fait connaître et qui furent approuvés par Charcot, Paul Bert, M. Ribot, sont bien postérieurs.

Citons : *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité* (1887) ; *Hypnotisme et double conscience, origine de leur étude et divers travaux sur des sujets analogues* (1893). Le Dr Azam essaya de reprendre d'une manière scientifique les expériences de Braid. Il fut singulièrement aidé par la rencontre d'un sujet hors ligne devenu célèbre, Félida X. Cette névropathe offrait avec une extrême facilité les phénomènes de double conscience et autres qui ont mis l'hypnotisme à la mode.

Mais on peut trouver à l'hypnotisme dit scientifique pratiqué de nos jours des précurseurs plus anciens et non moins authentiques que les précédents.

706. **Autres précurseurs de l'hypnotisme :** *Faria.* — Un certain Faria, né aux Indes portugaises et mort à Paris en 1819, se disant à la fois prêtre et mage, endormait au moyen de passes, etc. (magnétisme), et aussi en enjoignant de dormir (suggestion hypnotique). Il tomba dans le discrédit, après avoir obtenu de remarquables succès ; mais il laissa un disciple et un grand admirateur de son art dans le général Noizet (1).

Du Potet. — Vers la même époque, apparaissait le baron du Potet, né en 1796 (Yonne) de noble famille, mais attaché aux idées révolutionnaires. Il fut élevé à la manière de l'*Emile* de Rousseau. Etudiant la médecine à Paris, il tomba sur des livres de magie ou de magnétisme et pratiqua bientôt cet art avec un succès étonnant. Il entra en relations avec Puységur et Faria, et publia des livres, des revues, ouvrit

(1) V. Durand de Gros, *le Merveilleux scientifique.*

des conférences fréquentées, où il prodigua les expériences, notamment celles du *miroir magique* (cercle noir dans lequel le sujet, par l'effet d'une hallucination, voyait des scènes tragiques se dérouler) ; mais il ne parvint qu'à émouvoir le public qui assistait à ses séances et à piquer la curiosité de quelques savants, sans jamais obtenir d'eux une attention sérieuse. Ses théories cependant étaient celles des psychiatres d'aujourd'hui. Ne dirait-on pas que les paroles suivantes, par exemple, sont d'un hypnotiste dont les suggestions sont toutes-puissantes? « Agir sur une âme ; faire mouvoir le corps d'autrui, l'agiter comme le fait l'aquilon du faible roseau ; pénétrer dans un cerveau humain et en faire jaillir les pensées cachées ; déterminer un tel mouvement dans les organes les plus profonds, que tout ce qui s'y est accumulé d'images apparaisse à la vue de l'esprit, rendre sensible ce travail, le montrer, n'est plus qu'un jeu pour nous, *et ce n'est aussi que le commencement des œuvres magiques* (l'hypnotisme dit scientifique s'arrête à ce commencement). Nous savons mettre en fusion le métal humain et le pétrir à notre guise ; nous savons en extraire l'or et les métaux les plus précieux. Nous employons ici ces figures, car nous manquons de mots pour peindre les choses morales » (*la Magie dévoilée*). Du Potet réprouvait les abus que des personnes sans probité ou sans moralité pouvaient commettre au moyen de son art ; il professait une sorte de naturalisme et de panthéisme.

707. **L'hypnotisme scientifique**. — Avec le *docteur Liébeault*, de Nancy, l'hypnotisme entre dans la phase scientifique. Beaucoup de malades


Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

d'esprit ou de corps auraient été par lui rendus à la santé grâce aux ressources de l'hypnotisme. A sa suite il faut citer M. *Liégeois*, professeur de droit à Nancy, que l'on peut regarder comme son disciple. Outre des ouvrages qui n'intéressent que le droit, M. Liégeois a écrit : *de la Suggestion hypnotique dans ses rapports avec le droit civil et le droit criminel* (1884), mémoire présenté à l'Acad. des sciences morales et polit. ; *de la Suggestion et du Somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale* (1888). Il a publié un curieux article : *Hypnotisme et criminalité*, dans la *Revue philosophique* (mars 1892), à propos de procès retentissants.

Le Dr Bernheim. — Mais le praticien le plus célèbre de l'école de Nancy est le docteur Bernheim, de famille juive, professeur à la faculté de médecine de Nancy. Sa clinique, visitée par des observateurs de toute croyance (l'abbé Méric, le P. Coconnier, par exemple, pour ne parler que de prêtres), est le théâtre de faits singuliers. M. Bernheim suggère tout ce qu'il veut à ses sujets et il est obéi absolument : il endort et il réveille par le seul commandement ; il ordonne de mentir, de se parjurer, de voler, d'assassiner... en hypnose ou somnambulisme, et il est obéi servilement, le drame imaginaire qu'il a suggéré à son personnage se déroule avec une effrayante sincérité ; des suggestions à longue échéance (plusieurs mois par exemple) sont également exécutées. Mais il déclare n'avoir jamais réussi à suggérer quoi que ce soit d'une manière purement mentale ; il déclare ce fait et autres non moins extraordinaires attribués aux sciences occultes, comme hors de sa portée. Toutefois

il se flatte, avec plusieurs de ses confrères (Voisin, Charcot, Bérillon, etc.) d'obtenir par la suggestion une foule de bons effets : anesthésie des sujets à opérer; guérison de certaines maladies ou habitudes vicieuses, tics, manies, alcoolisme, etc. De là l'application de l'hypnotisme à la thérapeutique et à la réforme morale de la personne, en particulier de l'enfant. Cette prétention a soulevé l'indignation de plusieurs spiritualistes, de M. A. Desjardins, par exemple, à l'Académie des sciences morales et politiques. Mais les partisans de la nouvelle orthopédie n'en maintiennent pas moins leurs prétentions. M. Bernheim affirme, en outre, à l'encontre de plusieurs de ses confrères, que l'hypnotisme peut être pratiqué impunément par des médecins compétents sur toutes sortes de sujets, malades ou bien portants, les enfants en particulier. D'après lui, l'hypnose ne diffère pas, au fond, du sommeil ordinaire, et l'on passe insensiblement de l'un à l'autre.

M. Bernheim a écrit : *de la Suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille* (1884), opuscule. Il a collaboré à la *Revue de l'hypnotisme*, etc.

708. **Charcot** (1825-1893). — Ce neurologiste célèbre est regardé comme le chef de l'école hypnotique de la Salpêtrière ou de Paris. Né à Paris, il fut reçu docteur en 1853 et attaché au service des aliénés de la Salpêtrière en 1862. Professeur agrégé dès 1860, il fit des cours très suivis et devint professeur titulaire d'anatomie pathologique en 1873. La même année, il entrait à l'Académie de médecine. En 1882 il occupa, sur sa demande, la chaire de clinique des maladies du système nerveux, qui venait d'être créée. Sans parler ici de ceux de ses nombreux ouvrages

qui n'intéressent guère que la médecine, nous citerons : *les Demoniaques dans l'art* (1887) en collaboration avec M. Richet.

Charcot n'admettait pas le surnaturel et il expliquait tous les faits surhumains, possessions, sorcellerie et magie, de même que les miracles anciens et récents, comme de simples cas d'hystérie ou autre affection nerveuse. Il a été l'un des hypnotistes les plus célèbres, mais sans dépasser un certain ordre de phénomènes que l'on rapporte à l'hypnotisme dit scientifique. Il provoquait chez ses sujets de la Salpêtrière des hallucinations de toute sorte, des anesthésies, des hyperesthésies, des amnésies, des paralysies, etc. suivies de guérisons immédiates. Il a distingué trois états dans l'hypnose : la léthargie, la catalepsie, le somnambulisme. Mais ces trois états en comportent chacun plusieurs autres, et cette théorie est moins opposée à celle de l'école de Nancy qu'elle ne le paraît d'abord. Il n'y a guère, entre les deux écoles, que des différences de procédés et de pratique. Grâce à son autorité scientifique, il a donné une grande impulsion aux recherches psycho-physiologiques et surtout à celles de l'hypnotisme. Par lui et son école, les facultés humaines, les organes dont elles se servent, leurs conditions d'exercice et tous les désordres de la sensibilité ont été observés, décrits et analysés longuement (1). Mais on peut se demander ce que la vraie philosophie a gagné de sérieux à toutes ces découvertes, qui ne font en somme que confirmer les théories scolastiques sur le composé humain; et l'on

(1) Cf. *Charcot : son œuvre psychologique* par Pierre Janet (*Revue phil.* 1895 juin). — Voir aussi l'article de M. Féré (*Revue des Deux-Mondes*, 1894 15 mars).

doit déplorer le peu de scrupule avec lequel plusieurs de nos médecins officiels ont expérimenté sur les malheureux sujets qui leur étaient confiés.

Parmi les disciples et les continuateurs de Charcot, il faut signaler MM. *Beaunis* et *Alfred Binet*, directeurs du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne (Hautes-Etudes). M. Binet a publié : *la Psychologie du raisonnement*, recherches expérimentales par l'hypnotisme (1886); *les Altérations de la personnalité* (1892) ; *Introduction à la psychologie expérimentale* (1894), opuscule; *l'Année psychologique* (1894), qui serait mieux intitulée « l'Année psycho-physique », ouvrage considérable publié depuis 1894 en collaboration avec M. Beaunis, avec l'aide de M. Ribot, etc. Il a publié, avec M. Féré, *le Magnétisme animal* (1890, 3e éd.) — Les travaux des auteurs suivants sont remarquables à différents titres.

Le docteur Luys, né en 1828, membre de l'Académie de médecine depuis 1877, attaché successivement à la Salpêtrière, à la Charité, etc. a publié : *le Cerveau et ses fonctions* (1875; 1878, 3e éd.); *Traité clinique et pratique des maladies mentales* (1881) ; *Leçons cliniques à l'hôpital de la Charité sur les principaux phénomènes de l'hypnotisme* (1889); *Hypnotisme expérimental* (1890). Entre autres phénomènes singuliers, le docteur Luys croyait avoir expérimenté l'effet à distance de certains médicaments; mais ses expériences ont été contestées, et l'on a prétendu qu'il avait été plus d'une fois la dupe de ses sujets. On sait que la ruse est souvent très développée chez les névropathes, les hystériques en particulier.

Le docteur Auguste Voisin, né à Paris en 1829 et fils du phrénologiste Félix Voisin, devint médecin de l'hospice de Bicêtre et y fut chargé d'un cours complémentaire sur les maladies mentales; il passa ensuite à la Salpêtrière. Citons, parmi ses nombreux ouvrages : *Leçons cliniques sur les maladies mentales et sur les maladies nerveuses* (1882, 2e éd. refondue); *Idiotie* (1893). Le docteur Voisin s'est occupé particulièrement de l'application de l'hypnotisme à la réforme morale de certains sujets vicieux; et ses tentatives auraient été couronnées plus d'une fois, dit-il, de remarquables succès.

Le docteur Pierre Janet a publié : *l'Automatisme psychologique*, essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine (1889); l'*Etat mental des hystériques, les Stigmates mentaux* (1893). M. Pierre Janet appartient à cette école qui applique à l'esprit les lois de la physiologie et même de la mécanique. Il tend par là, quoiqu'il s'en défende, à confondre l'intelligence avec la sensibilité et même avec l'organisme. M. Janet a pratiqué beaucoup l'hypnotisme et tenté même, peut-être avec trop de succès, la suggestion mentale et à distance (V. Expériences du Havre). Il a suppléé M. Ribot dans son Cours de psychologie expérimentale au Collège de France (1895).

Le docteur Bérillon a écrit : *Hypnotisme expérimental*, la dualité cérébrale et l'indépendance fonctionnelle des deux hémisphères cérébraux (1884). Cette thèse est plus que contestable. Mais le docteur Bérillon mérite surtout d'être cité comme fondateur de la *Revue de l'hypnotisme*, qui paraît depuis le 1er juillet 1886. Il s'efforce en même temps et non

sans succès, paraît-il, de vulgariser la pratique de l'hypnotisme, en l'appliquant à la thérapeutique et à la pédagogie.

Parmi les auteurs qui essaient d'accréditer l'hypnotisme comme moyen pédagogique, citons encore M. P.-F. Thomas, qui a publié : *La suggestion, son rôle dans l'éducation* (1891). Il n'approuve l'emploi de la suggestion hypnotique qu'avec de grandes réserves. Mais son ouvrage n'en suppose pas moins gratuitement que la suggestion hypnotique est la continuation naturelle de la suggestion commune, de celle qui, selon un mot assez juste de Marion, résume toute l'éducation.

Les savants dont nous avons parlé jusqu'ici se bornent, pour la plupart du moins, aux pratiques de l'hypnotisme dit scientifique. Mais les suivants poussent leurs recherches et leurs constatations plus loin, parfois jusqu'au spiritisme et à l'occultisme.

709. **Le docteur Charles Richet** est le plus célèbre. Né à Paris en 1850, il suivit la même carrière que son père et devint professeur de physiologie à la faculté de médecine en 1887. Citons, entre ses nombreux ouvrages : *l'Homme et l'intelligence*, fragments de physiologie et de psychologie (1884) ; *Essai de psychologie générale* (1887). Le Dr Richet est directeur de la *Revue scientifique;* il a encouragé le Dr Dariex à fonder les *Annales des sciences psychiques* (1891), qui recueillent des faits de télépathie, de manifestations d'esprits, etc. et il y collabore. Il a donné une lettre-préface aux *Hallucinations télépathiques*, etc. Bref, quoiqu'il professe une psychologie plus ou moins matérialiste, il pense, et avec raison, que le vrai savant ne doit nier *à priori*

aucun fait, si extraordinaire soit-il, mais qu'il doit plutôt l'étudier avec impartialité et selon les méthodes scientifiques. Comme le dit M. Durand de Gros, il est « à la fois l'apôtre de l'expérimentation le plus intransigeant et le plus grand moteur actuel de la scientification du merveilleux ». Mais peut-être le Dr Richet apporte-t-il à l'étude du merveilleux moins d'impartialité qu'il ne le suppose. Ainsi que le remarque le Dr Goix, il préjuge précisément ce qui est en question lorsqu'il affirme, dans sa lettre au Dr Dariex, que les phénomènes mystérieux « révèlent une faculté profondément inconnue encore de l'âme humaine ». Il ouvre ainsi la porte aux suppositions les plus aventureuses, renouvelées des néo-platoniciens.

Signalons encore le Dr Ochorowicz, dont le curieux volume : *De la Suggestion mentale* (1887) a paru avec une préface de M. Richet — le docteur Paul Gibier, auteur de : *Spiritisme ou Fakirisme occidental* (1886); *Physiologie transcendantale*, *Analyse des choses. Essai sur la science future*, etc. (Paris et New-York 1890). — Albert de Rochas, né en 1837, qui entra à l'Ecole polytechnique, en sortit dans le génie, prit sa retraite comme lieutenant-colonel en 1888, et fut nommé administrateur de l'Ecole polytechnique. Sommé de choisir entre ces fonctions et ses expériences d'hypnotiste, il parut renoncer à ces dernières. Il a fait à Grenoble des expériences publiques et fréquentées par la meilleure société. Il a prétendu, en dernier lieu, extérioriser la sensibilité de ses sujets et renouveler l'*envoûtement* attribué aux magiciens du moyen âge. Outre des ouvrages qui intéressent l'art militaire, il a publié : *la Science des philosophes et l'art des thauma-*

turges dans l'antiquité (1882); *les Forces non définies*, recherches historiques et expérimentales (1887).

710. **Observations critiques.** — Comme on le voit, ici nous confinons, si nous n'y sommes déjà, au spiritisme et à l'occultisme (1). Mais rappelons, encore une fois, que les partisans de l'hypnotisme dit scientifique, très enclins au scepticisme pour la plupart, se défendent d'avoir rien de commun avec les spirites

(1) Nous y entrerions tout à fait et sans équivoque possible avec des écrivains tels que Eliphas Lévy, le docteur Papus (de son vrai nom le docteur Encausse) Voici ce que le Dr Chabanet écrit de ce dernier dans le *Bulletin de la société médicale de S. Luc* (avril-juin 1896) : « C'est un homme bien curieux que ce Papus. Merveilleusement intelligent, savant sérieux, infatigable écrivain, il exerce autour de lui une séduction redoutable. Rationaliste d'abord, il est amené par des études sur l'hypnotisme poussées à fond, au spiritisme pur, et rien d'instructif comme son livre sur les *rapports de l'hypnotisme et du spiritisme*. Ecoutez comme il gourmande la science officielle : « Il y a longtemps que vous en seriez où nous en sommes, « si vous aviez à cœur de faire progresser le magnétisme. Nous « aussi nous faisons du magnétisme, mais nous négligeons les « menus faits pour nous élever à des faits plus transcendants... « Nos théories ne sont pas nouvelles; elles forment la base « même de l'antique magie, dont le spiritisme est une résur- « rection. » Et ailleurs : « Une série d'observations nous a « conduit à cette idée que le spiritisme et l'hypnotisme n'étaient « pas deux champs d'étude différents, mais bien des degrés « divers d'un même ordre de phénomènes... » En outre de son œuvre théorique, et des groupes ésotériques répandus dans tout l'univers, Papus a fondé en 1889 l'ordre martiniste, organisation puissante, tant par le profond mystère qui entoure les initiés que par la sélection soigneuse qui fait de ceux-ci l'élite intellectuelle du spiritisme... En réalité, cette organisation constitue une des branches les plus actives et les plus dangereuses de la franc-maçonnerie des arrière-loges... » — Le Dr Chabanet montre ensuite les affinités du spiritisme et de l'occultisme d'aujourd'hui avec le gnosticisme, le manichéisme et autres superstitions que la philosophie et la religion, ainsi que nous l'avons vu au cours de cette *Histoire*, ont rencontrés sur leur chemin dans tous les siècles.

et les magiciens, qu'ils regardent même comme des illuminés ou des imposteurs. Et ceci nous explique que plusieurs physiologistes et philosophes catholiques ne soient pas complètement défavorables à l'hypnotisme non plus qu'à ses applications médicales et pédagogiques (Dr Ferrand, M. Joly, P. Coconnier, etc.). Toutefois, si l'on considère l'histoire de l'hypnotisme, du magnétisme, du spiritisme et de l'occultisme, avec les phénomènes qui leur appartiennent, on s'aperçoit que l'on est en présence d'un tout continu et indivisible. Il forme comme une ligne ascendante, où l'on passe insensiblement des faits les plus simples en apparence et les plus naturels en eux-mêmes, aux faits les plus surprenants et certainement surhumains. On ne peut juger avec prudence d'aucune partie de cette série, en la sectionnant arbitrairement, en faisant abstraction pour ainsi dire de son point d'arrivée et de sa direction générale. Il ne suffit pas que certains opérateurs se bornent à produire des phénomènes d'ordre inférieur ou moyen : ces phénomènes, en effet, se lient chez d'autres opérateurs avec des phénomènes d'ordre supérieur, regardés comme certainement surhumains.

Sans entrer ici dans une longue discussion, que ne comporte pas notre plan, il nous suffit d'observer que cette continuité des phénomènes hypnotiques, depuis les plus inoffensifs en apparence jusqu'aux plus condamnables, doit les rendre tous plus ou moins suspects : nulle excuse ne nous paraît suffisante pour les provoquer directement. On ne peut nous alléguer ici que « la nature possède » et que tout phénomène doit être réputé purement naturel jusqu'à preuve absolue du contraire. Car certains faits diaboliques,

auxquels se relient les phénomènes hypnotiques, ne sont pas douteux : la présomption ici est donc défavorable.

En ce qui concerne particulièrement la suggestion hypnotique, qui est le phénomène capital et dont on attend les effets les plus marquants et les plus utiles, elle nous paraît intrinsèquemment immorale ; car elle implique l'aliénation de toute la personne. Le sujet qui obéit à une suggestion hypnotique (dans bien des cas du moins) ne s'appartient plus ; il est incapable d'un acte humain, c'est-à-dire libre : il devient donc la chose, « la proie » de celui qui le possède : faculté motrice, mémoire, imagination, sensibilité ne dépendent plus de lui, mais de l'opérateur. Or il n'est pas nécessaire d'être un moraliste bien scrupuleux pour regarder cette aliénation de soi-même comme un désordre sans excuse, aussi bien que le mensonge, et beaucoup plus grave que l'ivresse. Ajoutons que si l'application de la suggestion hypnotique à la pédagogie réalisait ce qu'en espèrent nos psychiatres, ce serait le renversement de la morale ; la vertu, qui est essentiellement dans l'âme et qui est le fruit ordinaire du libre arbitre et de la persévérance, ne serait plus qu'une heureuse disposition des nerfs et des organes.

Quant aux phénomènes hypnotiques qui semblent flotter entre l'ordre naturel et l'ordre surhumain, tels que certaines lectures de pensées, suggestion à échéance ou mentale, télépathie, vision à distance, etc., ils seront d'autant moins facilement regardés comme naturels que l'on se souviendra des vrais rapports de l'âme et du corps. L'ame est la forme substantielle du corps. Elle ne peut donc être con-

sidérée comme un esprit pur qui reprendrait sa liberté extérieure dans certains états extraordinaires des sens; elle ne peut objectiver sa force ni agir au moyen de fluides à elle naturellement unis, pendant la vie ou après la mort; elle ne peut non plus acquérir de nouvelles facultés ni transposer le siège de ses facultés actuelles, voir par les mains ou le creux de l'estomac, etc. : toutes ces rêveries sont renouvelées des anciens platoniciens et des cabalistes, qui furent les uns comme les autres très versés dans les sciences occultes.

Quant aux phénomènes les plus simples de l'hypnotisme, ceux qui peuvent paraître absolument naturels, au moins dans nombre de cas, parce qu'ils ne diffèrent pas soit du sommeil naturel, plus ou moins nerveux, soit du somnambulisme spontané, des hallucinations, des amnésies, des dédoublements de personnalité que l'on constate dans certaines maladies, il faut observer que les mêmes phénomènes peuvent être produits tantôt par la nature seule et tantôt par des agents supérieurs à la nature. Ces agents, en effet, se servent le plus souvent des forces mêmes de la nature et, sous ce rapport, leur action est naturelle. Par exemple le songe est un effet de la nature, mais il y a néanmoins des songes prophétiques; le sommeil nerveux, la léthargie, la catalepsie, une certaine extase peuvent être naturels, mais ils peuvent aussi avoir d'autres caractères. C'est aux circonstances qu'il faut regarder, circonstances de personnes, de milieu, et surtout de doctrine. Or ces circonstances ne sont pas ici de nature à nous rassurer.

CHAPITRE XXXI

PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIX[e] SIÈCLE. CRITICO-POSITIVISME ET NÉO-CRITICISME

---

711. **Positivisme et néo-criticisme.** — Pendant que le positivisme, né en France, se développait et se transformait de mille manières avec les successeurs de Comte et sous l'influence de l'évolutionnisme anglais, le criticisme, né en Allemagne, s'infiltrait en France et y accusait sa présence en prenant une nouvelle forme : nous voulons parler du néo-criticisme. Entre le nouveau positivisme et le néo-criticisme il y a des affinités étroites, de même qu'entre les systèmes primitifs d'où ils dérivent. Chez l'un et l'autre on peut remarquer un même fond de scepticisme métaphysique ; tous les deux, par conséquent, s'accommodent facilement de l'évolutionnisme. Neanmoins le néo-criticisme a des tendances idéalistes, au lieu que le positivisme tend plutôt vers le matérialisme. De leur rencontre est né, en outre, le critico-positivisme. Après avoir parlé du positivisme français, dans les chapitres précédents, nous parlerons donc, dans celui-ci, du critico positivisme et du néo-criticisme. Le premier est représenté par Renan, Guyau, M. Fouillée. Le second par M. Renouvier, etc.

712. **Renan** (1823-1892). — Né à Tréguier (Côtes-du-Nord), Ernest Renan se destina d'abord à l'état ecclésiastique, passa au petit séminaire de Paris, puis à Saint-Sulpice, où il connut l'abbé Le Hir, s'appliqua à l'étude des langues beaucoup plus qu'à la théologie, se laissa gagner par l'esprit d'incrédulité, dont sa sœur Henriette, alors institutrice en Allemagne, lui envoyait trop bien l'écho, et quitta le séminaire. En 1848, il fut reçu le premier au concours d'agrégation de philosophie ; en même temps il obtenait, au concours de linguistique, le prix Volney, pour un mémoire sur les langues sémitiques. En 1856, il entra à l'Académie des inscriptions ; en 1859, il fut chargé d'une mission en Syrie, à la suite de laquelle il publia la *Vie de Jésus* (1863), l'un des ouvrages les plus scandaleux du siècle ; en 1878, il entra à l'Académie française ; en 1873, il fut élu par ses collègues administrateur du Collège de France, où il occupait la chaire d'hébreu. Il fut réélu depuis à cette charge tous les trois ans. Les plus grands honneurs officiels comblèrent ses dernières années ; ses obsèques furent célébrées aux frais de l'Etat.

Ses ouvrages. — En nous bornant à ceux qui intéressent la philosophie, citons : *Averroès et l'averroïsme*, essai historique (1860) ; *Essais de morale et de critique* (1860) ; *l'Origine du langage* (1863) ; *Histoire des origines du christianisme*, dont la *Vie de Jésus* était le préambule. Cette série comprend : *les Apôtres* (1866) ; *S. Paul et sa mission* (1867) ; *l'Antechrist* (1873) ; *Marc-Aurèle* (1881), etc. Citons ensuite : *Etude sur Lamennais* (1865) ; *Questions contemporaines* (1868) ; *la Part de la famille et de l'Etat dans l'éducation* (1869) ; *Dialogues et frag-*

ments philosophiques (1876) ; *Spinosa* (1877) ; *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883) ; des fantaisies littéraires plus ou moins assaisonnées de philosophie : *Caliban, l'Eau de Jouvence, le Prêtre de Némi, Dialogue des morts, l'Abbesse de Jouarre*, sorte de roman particulièrement déshonorant pour sa vieillesse, etc., réunies sous le titre de *Drames philosophiques* (1888) ; *Histoire du peuple d'Israël* (1887-9, 3 vol.) ; *l'Avenir de la science*, Pensées de 1848 (1890). Il a collaboré à *la Liberté de penser*, à la *Revue des Deux-Mondes*, au *Journal des Débats*. On a extrait de ses ouvrages des *Pages choisies à l'usage des lycées et des écoles* (1890).

Ses idées. — Renan fut avant tout un virtuose de la plume, un styliste consommé, dont l'art d'écrire fut vraiment prestigieux. On a contesté et à bon droit sa valeur scientifique, comme historien et même comme linguiste : sa *Vie de Jésus*, imitée de Strauss, n'est qu'un roman fantaisiste et sacrilège ; son *Histoire des origines du christianisme* et son *Histoire d'Israël* n'ont guère d'autres caractères ; il a emprunté aux Allemands presque tout le fond de ses ouvrages. Mais il n'en a pas moins exercé une influence considérable sur l'esprit de ses contemporains. Il a été le Voltaire du XIXe siècle. Sa philosophie est celle de l'homme d'esprit et du dilettante qui se donne l'apparence d'attaquer ou de défendre certaines doctrines pour produire sa propre pensée ; qui s'éprend de la forme et se désintéresse du fond des choses, comme inaccessible ou ne méritant pas la peine qu'on prend pour l'atteindre. Son doute métaphysique permettrait de le ranger parmi les positivistes, les phénoménistes ou les néo-criticistes ; mais sa complai-

sance d'artiste pour la forme de sa propre pensée doit le faire ranger plutôt parmi les sceptiques. C'est même au scepticisme le plus frivole qu'appartiennent ses derniers écrits. Pour ces sortes d'esprits, la vérité n'est rien ou peu de chose : il n'y a que le vraisemblable ; et celui-ci tire toute sa valeur des belles apparences dont l'art se plaît à le vêtir.

Dans ce doute irrémédiable, parmi ces probabilités contraires dont aucune n'arrive jamais à supprimer l'autre, un seul dogme subsiste : c'est la négation absolue du surnaturel. La *Vie de Jésus* et tous les principaux ouvrages de Renan ne sont que la tentative chimérique d'une explication toute naturaliste des personnages divins et des grands faits miraculeux de l'histoire. Et le même esprit incrédule qui sape ainsi avec obstination les fondements premiers de la religion, revient toujours, comme d'instinct, aux idées religieuses, à l'histoire religieuse, aux rapports de l'esprit humain autrefois et aujourd'hui avec la divinité. « Cathédrale désaffectée », comme on l'a dit, son âme, dans tous ses écrits, rappelle le Dieu qu'elle a perdu, mais c'est pour le nier ou le révoquer en doute et en promettre l'éternelle absence.

Sa négation, en effet, ne s'étend pas seulement à l'ordre surnaturel : elle porte encore, quoique moins absolue, sur la Providence, sur la personnalité divine et l'existence même de Dieu : « Tout est possible, dit-il, même Dieu. » Mais, selon lui, la divinité ne serait peut-être qu'une idée ou un devenir. On reconnaît là les erreurs des panthéistes allemands, des positivistes français et anglais, et de certains nouveaux spiritualistes comme M. Vacherot.

Renan a tenté de justifier son apostasie dans ses

Souvenirs de jeunesse; mais il est faux qu'il ait perdu la foi par suite de ses études bibliques. Il l'avait perdue avant et elle était ébranlée depuis longtemps (1). Elle aurait été confirmée, au contraire, par des études bien conduites, selon la « méthode morale », si bien tracée par le P. Gratry et, plus tard, par MM. Charaux et Ollé-Laprune, pour ne citer que ceux-là. Renan fut égaré par une confiance excessive en ses propres idées; sa présomption juvénile lui fut fatale comme à tant d'autres jeunes hommes de sa génération. Ayant perdu la foi, il ne tarda pas à renoncer à la philosophie spiritualiste et dogmatique, qui en est l'accompagnement indispensable, et se trouva bientôt dépourvu de toute conviction sérieuse qui pût les remplacer. La science qu'il essaya d'abord de leur substituer dans les années les plus laborieuses de sa jeunesse, ne put remplir ce rôle, qui n'est pas le sien : elle fit faillite, et son âme resta vide et désolée, malgré les apparences contraires. Ses succès toujours plus grands, en lui apportant successivement toutes les vaines satisfactions que peut espérer le savant ou l'homme de lettres, lui donnèrent l'illusion du bonheur ; mais son mal était incurable. Son obstination à revenir toujours aux questions philosophiques et religieuses, cette affectation puérile ou sénile de quiétude et de parfait contentement dans le doute, cette insouciance de surface devant les redoutables problèmes de l'au-delà, n'étaient point les marques auxquelles on reconnaît le véritable sage,

(1) Voir, par exemple, la *Vie de l'abbé Cognat* (condisciple de Renan) par l'abbé Moser, et l'étude de M. Cognat lui-même : *M. Renan, hier et aujourd'hui* (1882).

mais plutôt les stigmates d'un esprit déformé par le sophisme et d'un cœur blasé.

Les erreurs de Renan ne doivent pas nous faire oublier les vérités ou les opinions particulières plus ou moins probables qu'il a défendues avec talent. Au sujet de l'origine du langage, il a soutenu que les langues primitives avaient été créées d'un seul jet avec toute leur perfection : les premiers hommes auraient parlé comme l'oiseau chante. Le caractère synthétique des langues anciennes (du moins des langues indo-européennes), attesterait cette origine. On voit aussitôt qu'il suffit d'ajouter que Dieu inspira ce langage pour que l'origine en soit vraiment divine. Aussi les philologues évolutionnistes ont-ils reproché cette hypothèse à son auteur.

De même que Taine, Renan a bien vu et bien montré parfois l'injustice et la folie de la Révolution, dont il est d'ailleurs l'un des produits remarquables. Il l'appelle une « expérience manquée » ; il montre en particulier ses effets désastreux au point de vue économique et social : omnipotence de l'Etat, ploutocratie, individualisme : « Elle ne laisse debout, dit-il, qu'un géant, l'Etat, et des milliers de nains... Elle crée une nation où la richesse seule a du prix... Son code de lois semble avoir été fait pour un citoyen idéal, naissant enfant trouvé et mourant célibataire ». (1)

713. **M. Fouillée**. — Comme celle de Renan, la philosophie de M. Fouillée est ondoyante et toujours en voie d'évolution ; elle se laisse difficilement classer.

(1) Voir, sur Renan, parmi les travaux les plus récents : Séailles, *E. Renan*, essai de biographie psychologique (1894) ; Allier, *la Philosophie d'E. Renan* (1895) ; Mgr d'Hulst, etc.

Ce qui la caractérise le mieux c'est la préoccupation constante de concilier les contraires, par exemple le positivisme avec l'idéalisme. La place importante que M. Fouillée a conquise par ses talents et ses nombreux écrits parmi les penseurs contemporains nous oblige à l'étudier avec un soin particulier. M. Alfred Fouillée est né à la Pouëze (Maine-et-Loire) en 1838; il étudia au lycée de Laval et fut quelque temps professeur libre. En 1864, il fut reçu premier au concours d'agrégation de philosophie, professa ensuite dans divers lycées et à la faculté de Bordeaux. Reçu docteur ès lettres en 1872, il fut bientôt appelé comme maître de conférences à l'Ecole normale; mais sa santé l'obligea à demander sa retraite en 1879. A l'Institut, où il entra en 1893, il succéda à Franck, qui avait encouragé ses débuts, mais qui plus tard dut combattre ses doctrines.

Ses ouvrages. — Citons : ses thèses, qui portaient déjà sur *la Liberté et le déterminisme* (ouvrage plusieurs fois réédité); *la Philosophie de Platon* (1869, 2 vol.; 1888-89, 4 vol.), ouvrage couronné; *la Philosophie de Socrate* (1874, 2 vol.), ouvrage également couronné; *Histoire de la philosophie* (1875), exposé succinct et très personnel des principaux systèmes; *Extraits des grands philosophes* (1877); *l'Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France* (1878); *la Science sociale contemporaine* (1880); *Critique des systèmes de morale contemporaine* (1883); *la Propriété sociale et la démocratie* (1884); *l'Avenir de la métaphysique fondée sur l'experience* (1889); *la Morale, l'art et la religion d'après M. Guyau* (1889); *l'Evolutionnisme des idées-forces* (1890); *l'Enseigne-*

ment au point de vue national (1891); *Descartes* (1894); *Tempérament et caractère* (1895); *le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde* (1896); *le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (1896). Il a donné, en outre, des éditions classiques de la *Théodicée* de Leibniz, de la *Logique* de Port-Royal, du *Manuel* d'Epictète, *de la République* de Cicéron, des *Mémoires* de Xénophon. Il a collaboré, en outre, assidument à la *Revue des Deux-Mondes*. Une série de livres de lectures et d'instruction, publiés sous le pseudonyme de Bruno (*Francinet; le Tour de la France par deux enfants*), lui ont été attribués, mais sont l'œuvre de Mme Fouillée.

Ses idées. — M. Fouillée a tout à la fois le dégoût de la philosophie chrétienne et le dégoût du spiritualisme traditionnel : la philosophie est, pour lui, une recherche incessante, une nouveauté piquante et toujours instable, plutôt qu'une doctrine acquise ; elle consiste moins à nier certaines choses absurdes pour affirmer leurs contradictoires qu'à montrer leur contraste et leur harmonie dans une conciliation supérieure. Son éclectisme rappelle également celui de Hégel et celui de Cousin. Mais, à mesure qu'il se développe et s'applique, ce dessein bien arrêté de tout concilier diffère de moins en moins du scepticisme. A force d'accorder le pour et le contre, M. Fouillée n'a plus de métaphysique digne de ce nom : Dieu, l'âme, la liberté, ne sont guère, pour lui, que des idées, des idées-forces sans réalité objective. Ce caractère sceptique est moins apparent, il est vrai, dans les œuvres de sa jeunesse. Ses premières et remarquables études, qui portent sur Platon et Socrate,

permettaient d'entrevoir chez lui un métaphysicien de marque; mais il devait s'inspirer plus tard et successivement de doctrines bien différentes. Sans compter qu'en interprétant Socrate et Platon, il se montre « accoucheur » trop habile, selon la remarque de M. Bénard, il veut trouver dans le platonisme les principes et les éléments des systèmes les plus opposés qui ont vu le jour depuis lors : « Il voit tour à tour dans Platon, dit à ce sujet M. Huit, un Berkeley ramenant la matière à l'idée, un Spinosa supprimant les êtres individuels en face de l'être absolu, un Malebranche proclamant la théorie de la vision en Dieu, un Hégel posant en principe l'identité des contradictoires, ou tout au moins un Cousin travaillant à établir l'harmonie des contraires ». (1) Cet effort d'un esprit qui cherche à retrouver tous les systèmes dans un seul, qu'il plie successivement à toutes les interprétations, dénote plus de souplesse que de logique, de subtilité que de discernement. Aussi quels que soient les problèmes qu'il aborde — et quels problèmes n'a-t-il pas abordés? — il refuse de conclure nettement; toujours ses conclusions sont provisoires et incomplètes : elles ne satisfont jamais un spiritualiste chrétien. Nul ne représente mieux de nos jours la sophistique : il a des anciens sophistes le verbe élégant et intarissable, des ressources infinies de pensée et de style, une critique toujours en verve et qui ne paraît pas rechercher d'autre fin qu'elle-même.

S'il parle du droit, il le fonde sur l'idée que l'homme a de sa liberté. S'il traite de la liberté, il s'applique à la concilier avec le déterminisme et ne nous en

(1) *La Vie et l'œuvre de Platon*, T. II, p. 130.

laisse bientôt que le désir, l'ombre ou l'idée ; il se contente du progrès vers la liberté, en renonçant, pour ainsi dire, à l'atteindre elle-même. S'il traite des systèmes de morale, on dirait qu'il s'évertue à les détruire tous, afin de mieux les concilier ; il montre que « les dogmes moraux finissent ». Comment sauver ensuite la morale absolue, c'est-à-dire la morale elle-même ? C'est là son secret. Mais on se représente difficilement la morale « hypothétique et persuasive » qu'il nous promet, remplaçant l'ancienne morale « dogmatique et impérative » qui nous a donné tout le peu de vertu qui nous reste.

Il n'y a pas de morale sérieuse sans métaphysique solide. Or sa métaphysique est sans Dieu, sans immortalité ni liberté. Quelle différence y a-t-il entre cette métaphysique et l'évolutionnisme, qu'il feint de combattre, en lui cédant toujours? Cette différence est toute dans les idées-forces. Avec elles il prétend renouveler la métaphysique, concilier le monisme spiritualiste avec le monisme naturaliste. Mais le monisme des idées-forces est absurde comme l'autre : il supprime la dualité et l'opposition de Dieu et de la créature, et dans la créature, de l'esprit et de la matière, Dans le monisme de M. Fouillée il y a même cette absurdité particulière, que l'ordre de la connaissance, de la pensée et de l'intelligence, est confondu avec celui de l'action, de la réalité et de la volonté.

Les écrits de M. Fouillée sur l'éducation renferment plus de vérités, bien qu'ils soient gâtés par l'esprit général qui les anime et en particulier par certains principes évolutionnistes. Il défend, par de bonnes raisons, les humanités classiques, réduit à sa

juste part l'enseignement des sciences, veut que l'éducation accompagne toujours l'enseignement et que celui-ci ait pour âme la philosophie. Mais la philosophie qu'il propose est la sienne, un monisme spiritualiste sans une âme libre et immortelle, sans un Dieu personnel et vivant !

M. Fouillée s'est occupé aussi de la question sociale. Avec des évolutionnistes comme M. Spencer, il bat en brèche « l'antique charité », dont il méconnaît le rôle social admirable. Toutefois, au lieu d'accepter les conséquences évolutionnistes et inhumaines de la lutte pour l'existence, il substitue à la charité la justice « réparatrice et contractuelle ». Mais celle-ci est illusoire sans la justice chrétienne, qui elle-même est fondée sur la morale du Décalogue.

En somme, la philosophie de M. Fouillée est à peu près toute destructive ; elle mérite le jugement sévère porté contre elle par le prédécesseur même de M. Fouillée à l'Institut. Comment, en effet, juger avec faveur une philosophie qui tient à la fois de l'évolutionnisme et du scepticisme, qui nie l'absolu et la liberté, qui ne voit partout que changements et symboles, qui ramène toutes choses à des phénomènes, à des états de conscience et des idées-forces ? Cependant cette philosophie n'est point celle d'un esprit médiocre. Le principal défaut de M. Fouillée, c'est d'être obscur et même inintelligible ; ce qui arrive surtout quand il s'exerce à vide, c'est-à-dire quand, ne faisant plus œuvre de critique, il manque de fond, parce qu'il n'exprime que sa propre pensée. Mais on peut utiliser plus d'une fois les critiques très pénétrantes qu'il dirige contre certains préjugés philosophiques à la mode, et contre la plupart des systèmes contemporains.

714. **Guyau.** — De M. Fouillée nous ne séparerons pas son disciple et son gendre, Guyau, mort de phtisie à Menton le 31 mars 1888, à l'âge de 33 ans, après avoir remporté des succès académiques et écrit des volumes qui auraient pu remplir une longue vie. Il mourut tristement, sans les consolations de l'Eglise, le vendredi saint, et fut enterré le matin de Pâques « à l'heure où les croyants célébraient par toute la terre l'espoir de la délivrance finale et le pardon tombé du haut d'une croix sur les hommes ». (Fouillée.)

Ses ouvrages. — Citons : *la Morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution* (1879; 1885, 2e éd.), seconde partie d'un mémoire couronné par l'Académie; *la Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, qui forme la première partie du même mémoire; *les Problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884) ; *l'Irréligion de l'avenir* (1887); *Essai d'une morale sans obligation ni sanction; la Genèse de l'idée de temps; Education et hérédité*, étude sociologique (1890); *l'Art au point de vue sociologique; Vers d'un philosophe*, etc. Les œuvres posthumes de Guyau ont été publiées par M. Fouillée.

Ses idées. — Guyau a exposé avec trop de sympathie la morale d'Epicure, la morale utilitaire et celle de l'évolution; tout en les critiquant d'une manière remarquable, il leur a lui-même sacrifié les vrais principes de la morale. On peut le voir notamment dans son « Essai d'une morale sans obligation ni sanction », où il essaie de substituer au devoir la loi de la vie. Ce titre est à lui seul un défi jeté au bon sens. Toute sa philosophie paraît consister dans une combinaison de l'évolutionnisme avec l'idéalisme. De

même que M. Fouillée, il embellit trop facilement les systèmes qu'il expose et qui lui plaisent par certains côtés; il « accouche » trop habilement leurs auteurs; il pousse au delà des justes limites l'esprit et la méthode de conciliation : il en résulte qu'il détruit tous les systèmes les uns par les autres sans en édifier aucun. Sa philosophie est avant tout un esprit de critique, c'est-à-dire un doute et une négation. D'ailleurs, tout en suspectant et en niant les plus solides vérités, il admet volontiers, d'une manière provisoire tout au moins, les idées les plus hardies, les moins fondées, voire même les plus absurdes ou les plus excentriques. C'est ainsi qu'il a regardé l'hypnotisme comme un moyen pédagogique; il prétend que, « si on admet un Dieu, il n'y a pas de raison pour ne pas en admettre une infinité ». Son livre de « l'Irréligion de l'avenir » a été regardé comme l'un des « plus sinistres signes du temps ».

Une incrédulité précoce, un parti pris irrévocable de naturalisme, a pesé sur cet esprit remarquablement doué, qui a pris un bel essor sans s'élever jamais jusqu'à la vérité. Son talent d'écrivain et son érudition philosophique n'ont pu compenser son ignorance singulière de l'histoire générale et de la religion chrétienne en particulier. C'est ainsi qu'il a laissé tomber çà et là de sa plume des jugements tels que ceux-ci : les Sœurs de charité sont « l'un des rares ordres religieux qui aient eu quelque utilité »; — toutes les religions révélées « s'appuyant sur le miracle et le mystère, s'appuient sur l'irrationnel, sur l'absurde, comme l'avouent Tertullien et Pascal »; — « tout dogme est foncièrement immoral en lui même »; — par contre, il n'y a pas de doctrines philosophiques

dangereuses ; — le peuple, la femme, l'enfant n'ont plus besoin de religion, etc. Il est difficile de méconnaître davantage l'histoire vraie de l'humanite et les dangers les plus graves qui menacent la société.

715. **Néo-criticisme : M. Renouvier.** — Nous abordons maintenant les néo-criticistes, dont le principal est M. Renouvier. Le fruit naturel du criticisme nouveau, comme de l'ancien, c'est le doute exagéré et même le scepticisme. Cependant il arrive que, malgré leurs principes, les criticistes se montrent dogmatiques sur certains points jusqu'à l'excès. Ce caractère les distingue des précédents, bien qu'il y ait parenté entre les deux doctrines et même transition insensible de l'une à l'autre.

M. Charles Renouvier, né en 1815, d'une famille protestante, entra à l'Ecole polytechnique en 1834, mais laissa ensuite les mathématiques pour la philosophie et la politique Il fut porté un moment vers le saint-simonisme et prit rang parmi les démocrates socialistes. Après le coup d'Etat du 2 déc. 1851, il s'appliqua à des études proprement philosophiques et religieuses. Dans la première phase de sa vie, M. Renouvier a publié divers manuels et écrits politiques : *Manuel de philosophie moderne* (1842) ; *Manuel de philosophie ancienne* (1844, 2 vol.) ; *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), sous les auspices d'Hipp. Carnot, alors ministre de l'instruction publique; *Gouvernement direct* (1851), projet d'organisation communale et centrale de la République, en collaboration avec des démocrates socialistes Il collaborait en même temps à la *Liberté de penser*. Dans la deuxième phase, il a publié : *Essais de critique générale* (1854 ; 1876, 2[e] éd.

3 vol.); *Science de la morale* (1869, 2 vol.); *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885, 2 vol.); *les Principes de la nature* (1864; 2e éd. corrigée et augmentée 1892); *Etude sur Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme* dans *l'Année philosophique* (1893). Avec M. Pillon il a publié, de 1872 à 1890, *la Critique philosophique*, revue mensuelle, à laquelle a succédé *l'Année philosophique*, volume qui paraît tous les ans. Avec le même il a traduit les *Principes de la connaissance*, de Berkeley, et la *Psychologie* de Hume.

716. **Sa doctrine.** — Nous omettons de parler des idées politiques et sociales de M. Renouvier, pour nous en tenir à celles qui lui ont valu sa réputation philosophique. On les désigne sous le nom de néo-criticisme. M. Renouvier, en effet, a essayé de rajeunir le kantisme. Mais les modifications qu'il lui fait subir le changent notablement sans le corriger : il en exagère encore le scepticisme métaphysique; il attribue à la liberté individuelle un rôle qu'elle n'a pas dans l'acquisition de la science et de la certitude. Avec Kant, il pense que la philosophie doit être remplacée par la critique; avec lui encore et avec les empiristes, il admet que notre connaissance ne s'étend qu'aux phénomènes : les essences seraient des fictions, et la métaphysique une « idologie »; on ne pourrait atteindre l'absolu, qui d'ailleurs serait contradictoire et comme un non-sens dans l'idée que nous nous en faisons. Jusqu'ici M. Renouvier ne fait guère que répéter ce qu'ont dit certains positivistes. Mais il se sépare d'eux et répudie leur sensualisme, en introduisant dans la connaissance les formes *à priori* et

les catégories de la *Critique de la raison pure.* C'est par elles que les phénomènes seraient représentés à notre connaissance et que s'établirait la distinction du sujet et de l'objet, du représenté et du représentatif. Par là M. Renouvier prétend rompre, d'une part, avec le matérialisme et, d'autre part, avec l'idéalisme. — Malheureusement, en partant du principe trop subjectif de Kant, il ne trouve point le juste milieu entre les deux extrêmes : sa philosophie est subjective, phénoméniste, relativiste ; tout est *relatif*, selon lui, dans la représentation et dans la connaissance.

M. Renouvier pousse l'exagération à ce point qu'il regarde la *relation* comme la première des catégories de l'esprit ; ce qui est inadmissible. Viennent ensuite le nombre, l'étendue, le temps, la qualité ; puis la cause, la fin et la personnalité, qui les implique toutes deux. Or, selon M. Renouvier, toutes les catégories concourent à chaque représentation : la personnalité a donc partout une part, « c'est-à-dire que nous ne pouvons nous représenter la nature que sous les conditions de l'esprit ». Remarquons ici qu'on dirait, avec non moins de vérité, que nous ne pouvons nous représenter l'esprit que sous les conditions du corps. Au reste M. Renouvier ramène tout à la relation : pensée, vouloir, personnalité.

On sent aussitôt ce qu'il y a d'arbitraire et d'insoutenable dans cette théorie. La relation n'est qu'une catégorie secondaire, à moins que par la relation on n'entende un mode transcendantal de l'être ; mais alors elle suit l'être et ne le précède pas, ni dans la réalité, ni dans la connaissance. Quant à la relation catégorique elle suppose la substance, c'est-à-dire ce qui

par elle se rapporte à autre chose. Il est faux ensuite que la cause, la fin, la personnalité soient, à proprement parler, des catégories ; elles ne sont pas non plus engagées dans toutes nos pensées ; la personnalité, l'esprit en particulier n'est point engagé, directement du moins, dans nos conceptions de la nature : il n'y a de nécessairement mêlé à toutes nos conceptions que certaines notions transcendantales. De même que Kant, M. Renouvier n'a pas compris ce qu'il y a de vrai, de profond, d'inébranlable dans la théorie des *transcendantaux*, des *catégories* et des *causes* donnée par Aristote, interprétée et complétée par les scolastiques ; il mêle arbitrairement ces notions, au lieu de les démêler et de les bien ordonner entre elles.

717. *En psychologie*, il regarde la liberté comme étant le fond même de l'homme et, pour ainsi dire, sa faculté radicale : elle serait le principe de toutes nos convictions. A part la perception de simples phénomènes, toutes nos certitudes seraient des croyances et non des évidences : « la vérité serait une création de la liberté. » Il en serait de même de l'erreur. Et c'est ainsi que M. Renouvier se flatte d'expliquer les contradictions des philosophes et des autres hommes sur tous les points de la science. Toutes ces divisions s'expliqueraient par la liberté ; elles prouveraient que la liberté est le principe souverain de toutes nos affirmations. Les vérités morales, en particulier, au lieu d'être le fondement du devoir, seraient fondées plutôt elles mêmes sur l'acceptation du devoir. — Mais il est faux que la liberté soit antérieure à la nature et à la nécessité ; l'homme est fatalement ce que la nature l'a fait, avant de pouvoir se déterminer

librement quant à l'emploi de ses facultés et des autres moyens qui lui sont donnés. Il est faux que la croyance soit le dernier pourquoi ou le principe souverain de toutes nos certitudes et de toutes nos convictions. Comme on l'a objecté avec raison à M. Renouvier, quelle part notre liberté a-t-elle dans cette connaissance que deux et deux égalent quatre, ou que la somme des angles d'un triangle égale deux droits ? Or toutes les vérités de l'ordre mathématique et de l'ordre physique sont de cette nature. Si la liberté fonde la vérité, c'en est fait de la science. Quant aux vérités morales et aux convictions dont elles sont l'objet, il faut convenir qu'elles tombent indirectement sous l'influence de la liberté : la foi est libre, le plus souvent du moins, bien qu'elle soit formellement un acte de l'esprit. La connaissance intégrale de la vérité et par conséquent du devoir tout entier exige donc une âme droite, un cœur bien disposé; l'homme ne peut trouver la vérité complète, à la fois spéculative et pratique, scientifique et morale, qu'en se portant tout entier au-devant d'elle, avec toute son intelligence et toute sa bonne volonté. C'est ce que nous avons plusieurs fois remarqué déjà, en parlant de la « méthode morale ».

Sur cette psychologie spiritualiste, mais fausse par ailleurs, M. Renouvier établit la thèse de l'immortalité de l'âme ; il cherche ses preuves dans des inductions de l'ordre physique et de l'ordre moral. Rien ne se perd dans la nature : pourquoi donc les consciences disparaîtraient-elles ? Loin de disparaître, elles se perfectionnent toujours. Il y a au dessus d'elles une échelle de perfections à gravir. M. Renouvier admet comme une hiérarchie d'esprits ou de dieux,

régis peut-être par un dieu suprême. Mais, par une incroyable inconséquence, il refuse de rattacher cette série à un Dieu souverainement parfait, éternel, immense, etc. Nous avons vu, en commençant, qu'il éliminait l'absolu pour poser avant toutes choses le relatif. A l'unité suprême il préfère la pluralité, en théologie comme en politique. Un tel système, qui ressemble si bien au polythéisme, mènerait droit au panthéisme. Mais M. Renouvier n'a que de l'éloignement pour ce dernier système. Reconnaissons d'ailleurs qu'il a paru corriger ses vues en admettant de quelque manière un absolu parfait et mystérieux, analogue à l'inconnaissable de certains positivistes.

Signalons encore quelques-unes de ses opinions. Il n'admet pas la continuité de la matière ; il rejette le darwinisme et l'évolutionnisme, comme aussi le pessimisme de Schopenhauer. Il pense que l'humanité primitive fut moralement meilleure qu'elle ne devait l'être plus tard. Sa morale serait digne, à beaucoup d'égards, du spiritualisme, si elle reposait sur une véritable métaphysique. Ses vues sur la classification des systèmes philosophiques sont remarquables, mais nous n'ajouterons rien à ce qui en a été dit dans le chapitre préliminaire (T. I).

M. Renouvier avait emprunté le fond de ses idées, notamment celles sur la croyance, fondement de la certitude, à *Jules Lequier*, dont il a publié, avec un soin filial, plusieurs écrits posthumes.

718. *M. Pillon.* — Comme M. Renouvier, dont il est depuis longtemps le collaborateur, M. Pillon professe l'idéalisme phénoméniste et adhère au protestantisme libéral. C'est à ce point de vue qu'il se place pour critiquer les nombreux ouvrages qu'il fait con-

naître chaque année à ses lecteurs dans *l'Année philosophique*, qui paraît depuis 1891, c'est-à-dire depuis la disparition de la *Critique philosophique*, qu'elle avait également précédée.

M. Lionel Dauriac, ancien élève de l'Ecole normale, professeur de philosophie de l'Université, est l'un des adeptes les plus fervents et les plus fidèles du néo-criticisme de M. Renouvier. Il avait d'abord subi l'influence de M. Secrétan, mais il l'a combattu depuis : « Tant que Dieu, dit-il, ne sera pas devenu objet d'expérience directe et d'une expérience en quelque sorte externe, l'athéisme ne sera pas vaincu. Dieu reste donc objet de croyance, de foi ou, si l'on veut, de pari » (1). — C'est oublier ou douter que Dieu peut être connu naturellement par ses effets et par voie de raisonnement.

M. Dauriac fait profession d'être étranger à toute confession religieuse. Il a publié : *Sens commun et raison pratique*, brochure ; *Croyance et réalité* (1889) ; *le Réalisme de Reid*, brochure ; *Introduction à la psychologie du musicien* (1891).

719. **Charles Secrétan** (1815-1895). — Ami de M. Renouvier, Secrétan a professé des idées analogues, quoique assez différentes, en ce qui concerne surtout la Divinité et la religion. Il naquit et étudia à Lausanne, suppléa Vinet (2) pendant un an dans sa

(1) *L'Année philosophique*, 1892, Dieu selon le néo-criticisme (p. 106).

(2) Vinet (1799-1847), théologien protestant, littérateur et critique, né à Lausanne, occupa une chaire de langue et de littérature française à Bâle, puis une chaire de théologie à Lausanne. Il a beaucoup écrit : *la Liberté des cultes* (1826) ; *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat* (1842), etc.

chaire de Bâle, suivit à Munich les cours de Schelling, s'attacha aussi au mystique Baader, professa la philosophie à Neuchâtel, puis à l'Académie de Lausanne. En 1883, il fut élu correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques.

Ses ouvrages. — Il a publié : *De la philosophie de Leibniz* (1840); *la Philosophie de la liberté, l'idée, l'histoire* (1849, 2 vol.; 3e éd. 1879), son principal ouvrage, où il expose, à son point de vue, les systèmes de Jacob Bœhme, de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hégel; *Recherche de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts* (Neuchâtel, 1858); *la Raison et le Christianisme* (1863); *la Philosophie de Victor Cousin* (1868); *Précis élémentaire de philosophie* (1868); *la Civilisation et la croyance* (1887); *Etudes sociales* (1889); *les Droits de l'humanité* (1891); *le Principe de la morale* (1893). Il a collaboré à la *Revue phil.*, etc.,

Secrétan a moins de répugnance que M. Renouvier pour la métaphysique et ses dogmes; il affirme l'existence d'un Dieu absolu. Néanmoins il paraît compromettre ce principe en regardant Dieu comme une liberté pure plutôt que comme un être nécessaire en lui-même. Le Dieu de Secrétan ne pourrait pas dire précisément : « Je suis si je veux » (ce qui est trop absurde), mais bien : « Je suis ce que je veux ». Avec Descartes, il fait dépendre les principes métaphysiques et les axiomes de la géométrie de la liberté divine. Toujours il élève la liberté au-dessus de l'intelligence, soit en Dieu, soit en l'homme. Avec Kant, il croit à la liberté humaine parce qu'il croit au devoir ; et il croit à Dieu parce qu'il croit à la loi mo-

rale. Il réprouve avec indignation le déterminisme, il le trouve absurde, il l'abhorre ; mais il regarde le libre arbitre comme indémontrable : seule la raison pratique ne permet pas d'en douter. En religion, il admet une chute originelle ; il croit aussi à la rédemption par le Christ ; ces grandes vérités chrétiennes lui paraissent expliquées rationnellement ; mais il partage une foule de préjugés du protestantisme contre les dogmes et les préceptes de l'Eglise romaine. Néanmoins il appelle de ses vœux une paix religieuse universelle.

Secrétan s'est occupé beaucoup de la question sociale et de la question économique en particulier. Ses vues sont favorables à la démocratie : il lui promet l'avenir, tout en signalant les graves dangers auxquels elle est exposée. Il admettait la participation des femmes au pouvoir législatif. Il a loué certains genres d'associations agricoles et industrielles, la coopération sous ses diverses formes, la participation aux bénéfices, etc. Mais il a regardé, avec Stuart Mill, la propriété foncière individuelle comme une institution de l'Etat ; or c'est là tout le socialisme en principe. Mais il faut le louer d'avoir compris que l'économie politique est strictement soumise à la morale et au droit ; il faut le louer d'avoir compris qu'il faut chercher la solution des questions politiques et sociales dans la solidarité de tous les hommes en N.-S. J.-C. (1)

(1) V. *la Philosophie de C. Secrétan*, par M. Boutroux. Conférence faite à la Société d'étudiants protestants. (*Revue de métaph. et de morale* 1895, p. 253-268). — Les principaux rédacteurs de cette revue paraissent professer le néo-criticisme ou néo-kantisme.

720. **Autres néo-criticistes.** — Bien des philosophes français s'inspirent aujourd'hui du criticisme ; ils renouvellent plus ou moins la doctrine de Kant. Nous en avons déjà rencontré précédemment (voir par ex. M. Lachelier), et nous en verrons encore parmi les spiritualistes de diverses croyances. Mais il en est deux qui trouvent mieux ici leur place : MM. Liard et Boutroux.

M. Louis Liard est né en 1846 à Falaise (Calvados). Il entra à l'Ecole normale en 1866, fut reçu agrégé de philosophie en 1869, prit les grades de licencié ès sciences naturelles et de docteur ès lettres, professa la philosophie à Mont-de-Marsan, à Poitiers, puis à la faculté de Bordeaux, vit son mémoire sur la métaphysique couronné au concours de l'Institut (1879), fut recteur de l'Académie de Caen l'année suivante et remplaça, en 1884, Albert Dumont à la direction de l'enseignement supérieur. Il a vivement soutenu le projet de transformation des groupes de facultés en Universités.

Ses ouvrages. — Citons sa thèse latine : *de Democrito philosopho* ; sa thèse française : *des Définitions géométriques et des définitions empiriques* (1873 ; nouv. édit. 1888) ; *les Logiciens anglais contemporains* (1878), opuscule ; *la Science positive et la métaphysique* (1879) ; *Descartes* (1881) ; des ouvrages classiques : *Lectures morales et littéraires* (1883) ; *Morale et enseignement civique* (id.) ; *Cours de philosophie : Logique* (1884); des études sur *l'Enseignement supérieur en France* 1789-99 (1888); *Universités et facultés* (1890). Il a collaboré à la *Revue internationale de l'enseignement*, à la *Revue phil.*, etc.

De son propre aveu, M. Liard s'inspire de l'idéalisme critique de M. Lachelier. Dans son mémoire couronné, il accorde, en définitive, au kantisme que la métaphysique est étrangère à la science ; qu'elle a pour objet l'inconnaissable ; qu'elle est affaire de cœur et de liberté plutôt que d'intelligence et de raison : les axiomes de la géométrie, etc., n'auraient pas « la nécessité absolue qu'on leur prête » ; la science n'aurait jamais pour objet que des rapports, et la métaphysique, qui a essentiellement pour objet l'absolu, serait par là même hors de la science. Qu'importe ensuite que l'auteur combatte le positivisme, l'associationisme et le transformisme ? Mais il n'est pas étonnant que, dans son étude sur Descartes, il se montre favorable à la métaphysique de ce philosophe : il ne voit pas que Descartes a ruiné toute certitude, en plaçant la liberté de Dieu au-dessus des vérités métaphysiques et mathématiques.

En somme, M. Liard a été vaincu par le scepticisme kantien ; une sorte de métaphysique morale à laquelle il se rattache n'est guère, au fond, qu'une morale de sentiment, de choix et de caprice ou, s'il préfère, de liberté. Mais cette liberté ne peut plus s'orienter absolument, puisqu'elle est à elle-même sa boussole.

M. Boutroux, né à Montrouge, en 1845, entra à l'Ecole normale, fut reçu agrégé de philosophie en 1868 et alla suivre les cours de l'Université de Heidelberg. Après avoir enseigné la philosophie au lycée de Caen, aux facultés de Montpellier et de Nancy, il devint maître de conférences à l'Ecole normale ; il fut chargé, en 1885, d'un cours complémentaire d'histoire de la philosophie allemande, à la Sorbonne ;

il fut nommé, en 1888, professeur titulaire de l'histoire de la philosophie moderne.

Ses ouvrages. — Citons de lui : sa thèse latine : *De veritatibus æternis apud Cartesium*; sa thèse française : *De la contingence des lois de la nature* (1874; 1895, 2e éd.), dédiée à M. Ravaisson; une édition classique de la *Monadologie de Leibniz* (1881) ; la traduction des deux premiers volumes de *la Philosophie des Grecs*, de Zeller (1882-84) : le troisième a été traduit par M. Belot; des *Mémoires* (sur *Socrate*, fondateur de la science morale, sur *Bœhme*), présentés à l'Académie des siences morales ; *Questions de morale et d'éducation* (1895), six conférences faites à l'Ecole normale de jeunes filles de Fontenay-aux-Roses. Il a collaboré à la *Grande Encyclopédie*, à la *Revue internationale de l'enseignement*, etc.

M. Boutroux paraît fort attaché aux idées de Kant; son kantisme est même des plus intolérants : selon lui le philosophe allemand aurait dit le dernier mot sur la genèse de l'idée. Sur bien des points il s'accorde avec Secrétan ; avec lui et aussi avec Descartes, il pense que Dieu est liberté pure et que, par conséquent, les vérités métaphysiques elles-mêmes sont contingentes. C'est ainsi qu'il ne regarde pas le principe de causalité comme absolu : « Peut-être, dit-il, un acte libre serait-il, en effet, chose inadmissible, si le principe de causalité devait être admis comme absolu. Mais peut-être aussi ce principe, dans son application aux faits, n'a-t-il pas la rigidité que lui attribue la science abstraite et comporte-t-il quelque contingence dans la transformation d'un antécédent en conséquent ». — Remarquons, en passant, qu'il

n'y a pas de contradiction entre le principe de causalité et le libre arbitre; en d'autres termes, un acte libre n'est pas un acte sans cause. Mais il y en a une certainement à regarder comme variables les principes de la métaphysique. M. Boutroux espère ainsi résoudre d'une manière supérieure toutes les contradictions; il n'y aurait plus de vérités absolues, puisque toute vérité ne serait plus qu'un fait libre ou une contingence. Mais c'est là précisément la destruction de la vérité elle-même.

Dans ses *Conférences* sur la morale et l'éducation, il ne propose pas précisément une « morale scientifique », cette négation de la morale que nous devons à l'enseignement athée; il reconnaît très bien, au contraire, que des sciences il ne peut sortir aucune morale proprement dite. Mais il pense qu'il faut chercher à concilier la morale hellénique et la morale chrétienne; et cette conciliation lui paraît possible « pourvu que la morale chrétienne n'érige pas l'ascétisme en dogme fondamental ». — Tel éducateur catholique a souscrit à cette conclusion, gravement erronée ou équivoque. Veut-on dire que l'ascétisme des anachorètes n'est pas essentiel à la vie chrétienne? Nul n'en doute. Mais la vraie morale chrétienne ne peut être fondée que par l'empire sur soi-même, une certaine mortification des sens et un véritable renoncement.

CHAPITRE XXXII

PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE SPIRITUALISME A TENDANCE RATIONALISTE

---

721. **Deux tendances dans le spiritualisme contemporain.** — Les philosophes contemporains dont il nous reste à parler, s'échelonnent depuis le rationalisme le plus avoué jusqu'à la philosophie chrétienne et à l'apologétique. On peut les comprendre tous sous le nom de spiritualistes, titre qui convient aussi aux néo-criticistes, dont nous venons de parler. Un bon nombre d'entre eux se rattachent plus ou moins directement au traditionalisme et à l'éclectisme, dont nous avons parlé à la fin du deuxième volume. A la place de ces deux courants, qui, après avoir dominé au commencement du XIXe siècle, se sont effacés et comme fondus ensemble, deux autres se sont accusés de plus en plus : l'un rationaliste, et l'autre chrétien, disons même catholique ; car la philosophie qui refuse d'être catholique n'a pas rompu complètement avec le rationalisme. La division nouvelle qui s'est créée dans le monde philosophique est donc plus radicale que jamais. Toutefois, si les principes du rationalisme et du catholicisme sont incompatibles, les philosophes qui se placent entre ces deux pôles opposés, prennent des attitudes fort diverses; elles comportent une infinité de nuances. Dès qu'il

s'agit des personnes, les divisions que nous sommes obligés de suivre, n'offrent donc rien d'absolu. Tel philosophe que nous rangeons parmi les rationalistes aurait peu de chose à modifier dans ses doctrines pour prendre place parmi les philosophes chrétiens et catholiques. Néanmoins, malgré les transitions insensibles qu'on peut observer d'un spiritualiste à l'autre, les deux tendances générales auxquelles obéit le spiritualisme tout entier n'en sont pas moins opposées et incompatibles, comme on peut le voir par les rationalistes sectaires, auxquels s'opposent des philosophes catholiques non moins militants.

722. **Tendance rationaliste.** — Parmi les philosophes qui paraissent obéir à cette tendance, plusieurs ont joué ou jouent encore un rôle important dans l'enseignement public; quelques-uns sont même devenus des hommes politiques ; l'attention de la plupart d'entre eux s'est portée de préférence sur l'éducation ou sur l'histoire des religions. Plusieurs sont protestants ou juifs de naissance. Toutes ces remarques sont utiles pour nous faire apprécier le genre et la portée de leur influence.

M. Elie Rabier se fait remarquer au premier rang, parmi les auteurs de manuels de philosophie qui se sont le plus répandus ou qui ont été le plus appréciés. Né en 1846, à Bergerac (Dordogne), il étudia au lycée de Toulouse et au lycée Louis-le-Grand, entra à l'Ecole normale, fut reçu agrégé de philosophie en 1869, professa la philosophie à Montauban, à Tours, à Paris ; il a été et il est resté professeur titulaire au séminaire israélite. En 1889, il fut nommé directeur de l'enseignement secondaire.

Ses *Leçons de philosophie* ont fondé sa réputation.

Le premier volume (*Psychologie*, 1884 ; 1892, 4e édit.) fut couronné aussitôt par l'Académie française. La *Logique* parut en 1886. Le troisième volume, *Morale et métaphysique*, est encore attendu. On se demande si l'auteur pourra enseigner une métaphysique quelconque, après les concessions qu'il a faites à l'idéalisme et au scepticisme. Phénoméniste, à beaucoup d'égards, il semblerait d'ailleurs assez disposé à croire que nous avons conscience de l'absolu. Selon lui, les sciences de la nature ne seraient que des sciences d'apparences; la conscience serait la créatrice des qualités sensibles ; nous n'aurions pas le sens de l'externe ; avec Taine, il regarde la perception externe comme une hallucination vraie, etc. D'autre part cependant, M. Rabier se sépare, sur plus d'un point, des maîtres de l'Université, pour embrasser des opinions plus conformes à celles des scolastiques : il admet que le moi comprend le corps, avec l'âme ; dans la question de l'origine des idées, il tâche d'éviter à la fois l'empirisme et l'innéisme ; contre Cousin, Garnier, etc., il soutient que le jugement n'est pas la première opération de l'esprit ; il prouve bien, contre Condillac et Spencer, que le désir n'est pas réductible à la sensation, mais il a tort de regarder celle-ci comme un « type d'inertie » ; il réfute le déterminisme et aussi la théorie kantienne de la liberté, mais il laisse douter de la valeur absolue du principe de causalité, tout en regardant ce doute comme négligeable pratiquement ; il rompt ainsi, comme on l'a dit « le nerf de l'induction » et ébranle toutes les certitudes métaphysiques.

Toutes ces opinions et bien d'autres encore peuvent paraître assez peu cohérentes; et souvent l'auteur

les insinue plutôt qu'il ne les affirme. Elles expliquent en partie le succès de ses *Leçons*, qui ont pu plaire à des philosophes d'écoles opposées. Mais, quel que soit leur mérite particulier, elles font penser le lecteur plutôt qu'elles ne l'éclairent, elles soulèvent les questions plutôt qu'elles ne les résolvent, elles ne peuvent satisfaire les maîtres éclairés ni surtout diriger les esprits des élèves.

Dans sa *Logique*, M. Rabier professe plus d'une des vérités que les scolastiques avaient mises en évidence : la logique n'a proprement pour objet que des êtres de raison ; la vérité logique consiste dans l'accord de l'esprit avec lui-même ; il n'y a pas lieu de quantifier le prédicat dans la proposition, etc. Mais il suppose, à tort, qu'il y a des déductions immédiates ou des raisonnements sans moyen terme. Dans son étude sur l'induction, il s'inspire de M. Lachelier.

M. René Worms. — Les *Leçons* de M. Rabier, fort peu accessibles aux élèves, ont été abrégées par M. Worms, son disciple, auteur d'un *Précis de philosophie* (1891) et d'*Eléments de philosophie scientifique et de philosophie morale* (1891), à l'usage des candidats au baccalauréat de mathématiques, etc. L'auteur se montre fort peu affirmatif sur le libre arbitre ; ses tendances métaphysiques sont vers le monisme et le panthéisme idéaliste. M. Worms est aussi l'auteur d'un mémoire sur *la Morale de Spinosa* (1892), couronné par l'Académie des sciences morales. Il s'y montre interprète plus habile que fidèle et impartial. Il paraît avoir exagéré aussi l'influence exercée par la morale de Spinosa. M. Worms a entrepris, en 1893, la publication d'une *Revue*

internationale de sociologie. Ses deux thèses portent sur des sujets sociologiques : *De natura et methodo sociologiæ; Organisme et société* (1896). Ancien élève de l'Ecole normale, M. Worms est licencié ès sciences naturelles, agrégé de philosophie, docteur en droit, auditeur au Conseil d'Etat.

M. Emile Boirac, Dr ès lettres, professeur de philosophie au lycée Condorcet, est l'auteur de manuels fort répandus dans les écoles : *Cours élémentaire de philosophie*, suivi de notions d'histoire, etc. (1896, 9e éd,) ; *la Dissertation philosophique*, choix de sujets, plans (1896, 5e éd.). Il a publié, comme thèse : *l'Idée du phénomène* (1894), qui dénote un dialecticien habile. Il professe lui-même une sorte de phénoménisme qui se rapproche de celui des néo-criticistes. Il hésite sur la spiritualité de l'âme et sur l'existence de Dieu. C'est pour masquer ce vide doctrinal que l'auteur déploie un véritable talent. M. Boirac collabore à diverses revues. Ajoutons qu'il s'est livré à des expériences de magnétisme et d'hypnotisme. Il serait parvenu à influencer d'une manière magnétique le sujet sur lequel il opère habituellement (par ex. en présentant la main ouverte à peu de distance des genoux, des coudes, etc., du sujet, à qui on a bandé les yeux préalablement). Il a réussi, paraît-il, et plusieurs fois, à endormir à distance et par une suggestion toute mentale, un sujet qui ne se doutait pas de la tentative dont il était l'objet (*Annales des sciences psych.*, 1896).

723. **M. Picavet**, maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Etudes, est l'un des esprits les plus laborieux, les plus érudits et les mieux informés parmi les philosophes contemporains. Après avoir

enseigné à l'école primaire, il est parvenu par son mérite à prendre place parmi les maîtres de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur. Il a donné une savante traduction de la *Critique de la raison pure* de Kant (1888); dans l'avant-propos il montre que cette philosophie était déjà connue en France dès la fin du XVIIIe siècle. Dans les *Idéologues*, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789 (1891), il a réuni une quantité de matériaux utiles pour l'histoire de la philosophie depuis cette époque; mais l'ouvrage manque de justes proportions et d'un cadre précis. M. Picavet s'étend beaucoup sur Cabanis et Tracy. Il regarde, avec raison, les positivistes contemporains comme les continuateurs des idéologues. M. Picavet est aussi l'auteur d'un ouvrage sur l'*Education nationale* (1895). Il a fourni à la *Revue philosophique* des articles très remarqués sur la renaissance de la philosophie scolastique en France et à l'étranger (1892, mars; 1893, avril; 1896, janvier).

M. Gabriel Séailles paraît se rattacher à M. Paul Janet (v. ce nom), avec lequel il a publié un manuel philosophique considérable à l'usage surtout des candidats à la licence ou à l'agrégation (*Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*). Mais, en réalité, il s'inspire de la métaphysique et de l'esthétique nuageuses de l'Allemagne plutôt que du spiritualisme et de l'éclectisme français. Ancien élève de l'Ecole normale, professeur au lycée Charlemagne, etc., il a publié, en outre: *Essai sur le génie dans l'art* (1883); *Léonard de Vinci, l'artiste et le savant* (1892), où il essaie de prouver, par des passages

de son journal intime, mais sans y réussir, que Léonard était incrédule; *Ernest Renan, Essai de biographie psychologique* (1895), où il a fort bien analysé l'âme de ce dilettante de l'incrédulité, et marqué les degrés de sa chute à travers toutes les croyances qu'il a successivement abandonnées, pour n'être fidèle qu'à l'amour de sa propre pensée. Rationaliste lui-même, M. Séailles est encore trop indulgent pour son triste héros.

724. **M. Alexis Bertrand**, professeur de philosophie à la faculté de Lyon, où il a succédé à M. Ferraz, est lui aussi l'auteur de manuels destinés à l'enseignement: *Lexique de philosophie* (1892); *Principes de philosophie scientifique et morale* (1893). Il a publié en outre: *l'Aperception du corps humain par la conscience* (1878) et: *De immortalite pantheistica*, thèses; *la Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines* (1889); *Science et psychologie*, nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran (1887). Il a traduit de l'anglais: *le Pessimisme*, de James Sully (1882); *l'Education*, de Spencer (1887). Il a donné des éditions classiques de Sénèque et de Leibniz, collaboré à diverses revues, etc. Il a été élu correspondant de l'Institut en 1895.

M. Bertrand peut être compté parmi les meilleurs spiritualistes contemporains de l'Université. Mais sa doctrine, trop indécise ou trop variable, paraît tendre généralement elle aussi vers l'idéalisme et le scepticisme. Curieux de tous les systèmes, attentif à toutes les nouveautés, il se les assimile et les expose avec la même facilité et la même sympathie, disons encore la même sincérité; mais il paraît se refuser à conclure. Sa philosophie est-elle un monisme ou un déisme

chrétien? un biranisme ou un spinosisme? Elle est surtout un criticisme.

725. **Hommes politiques: Burdeau** (1851-1894) a enseigné la philosophie avant de se jeter dans la politique et d'arriver aux premières magistratures de son pays. Né à Lyon dans une famille de modeste condition, il étudia au lycée de cette ville, puis au lycée Louis-le-Grand. Il venait d'être admis à l'Ecole normale, quand il s'engagea, pendant la guerre de 1870; il fit la campagne de l'Est, fut blessé et fait prisonnier. Après la guerre, il professa la philosophie à Saint-Etienne et à Paris et attaqua d'une manière scandaleuse les dogmes chrétiens. Paul Bert le choisit pour chef de cabinet (1881). Affilié à la secte maçonnique et député du Rhône en 1885, il proposa d'exclure du concours de l'Ecole navale les élèves des jésuites de Jersey (1887). Cette odieuse proposition fut repoussée. En mars 1890, il fut l'un des quatre délégués français à la Conférence internationale ouverte à Berlin par Guillaume, pour l'étude d'une législation internationale du travail. Il est mort président de la Chambre des députés, où il s'est distingué par son éloquence.

Burdeau a traduit de Spencer: *Essais de morale, de science et d'esthétique* (1877), *Essais sur le progrès*, *Essais scientifiques*, *Essais de politique* (1883); de Schopenhauer: *le Fondement de la morale* (1879), *le Monde comme volonté et comme représentation* (1888, 2 vol.). Il a publié des ouvrages classiques dans l'esprit de l'enseignement prétendu neutre; *l'Instruction morale à l'école*, *Devoir et patrie* (1883); *Notions élémentaires d'économie politique* (1883); *le Droit usuel et l'économie politique à l'école* (1884), en collaboration avec Reverdy, etc.

Burdeau s'est distingué comme traducteur plutôt que comme philosophe. Toutes ses études philosophiques et économiques ont été tournées vers la politique. Ses manuels comptent parmi les ouvrages malheureux inspirés par l'enseignement rationaliste et antichrétien de notre époque. En économie politique, il était libre échangiste.

Eugène Spuller (1835-1896), né à Seurre (Côte-d'Or), entra au barreau de Paris, se lia avec Gambetta et se distingua comme homme politique et comme publiciste. Ministre, il fut le premier à parler d'un « esprit nouveau » qui devait mettre fin à la persécution religieuse inaugurée en France par un gouvernement sectaire. Parmi ses nombreux écrits, citons, comme intéressant la philosophie : *Lamennais*, étude d'histoire politique et religieuse (1892), véritable apologie de cet esprit puissant et dévoyé présenté comme un « héroïque martyr de la conscience religieuse » ; *l'Evolution politique et sociale de l'Eglise* (1893); *Royer-Collard* (1895).

Spuller professe un libéralisme rationaliste qui, en cessant d'être haineux, reste encore injuste et équivaut maintes fois à une trahison de la vérité : « Pour nous, dit-il, le vrai principe libéral nous interdit de distinguer entre la liberté du bien et la liberté du mal, entre la liberté de la vérité et la liberté de l'erreur ». (Etude sur *Lamennais.*) Néanmoins il faut lui savoir gré d'avoir tempéré ses premières idées et de s'être rapproché des vérités chrétiennes.

M. Charles Dupuy, philosophe de profession, est parvenu lui aussi aux premières magistratures de son pays. Né en 1851, au Puy, d'une famille modeste, il fut reçu agrégé de philosophie en 1874, professa

cette science dans divers collèges ou lycées, devint inspecteur d'Académie à Mende (1880), à Caen, etc., fut élu député de la Haute-Saône en 1885. Il a été plusieurs fois ministre et chef de cabinet. A la Chambre, il s'est occupé spécialement des questions d'enseignement. En morale, il paraît avoir adopté les théories de Kant.

Les philosophes suivants se sont préoccupés non moins que les précédents des idées religieuses; ils représentent la libre pensée ou le libre examen qui fait le fond du protestantisme.

726. **M. Alaux** est né en 1828 à Lavaur (Tarn); docteur ès lettres et agrégé de philosophie, il a professé cette science dans divers collèges ou lycées, puis à l'Académie de Neuchâtel et enfin à l'Ecole d'enseignement supérieur des lettres à Alger. Sans parler de certaines œuvres littéraires et poétiques, citons de lui: *la Religion au* XIX[e] *siècle* (1857); *la Raison*, essai sur l'avenir de la philosophie (1860); *la Philosophie de M. Cousin* (1864); *la Religion progressive* (1869): *l'Analyse métaphysique*, méthode pour constituer la philosophie première (Neuchâtel, 1872), *Etudes esthétiques* (1873); *de la Métaphysique considérée comme science* (1879); *un Fils du siècle*, poème philosophique et religieux (Neuchâtel, 1882); *Histoire de la philosophie* (1882), sorte de discours sur l'histoire de cette science; *Instruction morale et civique* (1883); *la Psychologie métaphysique* (1887), opuscule; *Esquisse d'une philosophie de l'être* (1888), opuscule; *le Problème religieux au* XIX[e] *siècle* (1890); *Philosophie morale et politique. Etudes* (1893).

M. Alaux est un spiritualiste convaincu et un méta-

physicien profond. Dieu et la liberté humaine lui paraissent être les deux vérités capitales, les deux pôles de la philosophie : pas de morale sans le spiritualisme. Mais, malheureusement, il a rompu avec l'idée vraiment chrétienne. Il rejette aussi et à plus forte raison, de la manière la plus formelle, la théorie scolastique de l'union substantielle de l'âme et du corps (1), etc.; il penche vers un certain évolutionnisme. Son erreur capitale est de croire à la transformation essentielle du christianisme sous l'action de la philosophie; il ne voit pas que ce serait sa ruine. Cousin et plusieurs de ses disciples ont poursuivi un projet non moins chimérique, en essayant d'accorder la religion chrétienne avec la philosophie comme le symbole et la chose signifiée. M. Alaux défend contre Fouillée, etc., une morale absolue et rigoureusement spiritualiste; néanmoins il admet l'institution civile du divorce.

727. **Scherer** (1815-1889) s'est distingué comme publiciste et comme théologien protestant de l'école libérale. Il naquit à Paris, où son père, banquier suisse, était établi, étudia au collège Bourbon, passa deux années en Angleterre, suivit des cours de droit, puis des cours de théologie à Strasbourg, et fut nommé professeur d'exégèse à l'école évangélique de Genève (1845). Ne croyant plus guère ce qu'il devait enseigner, il démissionna, en 1850, et devint l'un des chefs du libéralisme au sein du protestantisme français. Il fut élu député de Seine-et-Oise en 1872 et sénateur en 1875. Rédacteur du *Temps* jusqu'en 1879,

(1) Voir par exemple *le Composé humain des nouveaux thomistes* (Acad. des sciences morales, 1893, II, p. 825).

il rompit alors avec ce journal, où il ne trouvait pas assez, paraît-il, de liberté personnelle. Il fut le collaborateur zélé de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* de Colani, où parurent d'abord plusieurs de ses écrits. Citons, parmi ceux-ci : *De l'état actuel de l'Eglise réformée en France* (1844); *Esquisse d'une théorie de l'Eglise chrétienne* (1845); *la Critique et la foi* (1850), à propos de sa démission; *Mélanges de critique religieuse* (1860); *Mélanges d'histoire religieuse* (1864); *Etudes critiques sur la littérature contemporaine* (1863-78, 5 séries). Comme on le voit déjà par l'histoire de sa vie, Scherer a passé de la croyance imparfaite du protestantisme au rationalisme complet. Ses varations philosophiques et religieuses ont été racontées par M. Gréard (v. ce nom).

Colani (1825-1888), que nous venons de nommer, naquit à Lemé (Aisne), où son père, originaire de Suisse, était pasteur. Il passa une partie de sa jeunesse en Suisse et en Allemagne et termina ses études à Strasbourg, où il se fixa. En 1847, il obtint un prix de 3.000 francs dans un concours ouvert par la faculté de théologie sur la *Vie de Jésus*, de Strauss. En 1850, il fonda la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, continuée en 1858 sous le titre de *Nouvelle revue de théologie*. Il est mort à Grinderwald (Suisse). Colani a été l'un des représentants les plus actifs de la nouvelle école libérale, qu'il a servie par la plume et par la parole; ses opinions le firent écarter de toute fonction officielle. Il a été rédacteur en chef du *Courrier littéraire*, collaborateur de la *République française*.

728. **De Pressensé** (1824-1891). — Né à Paris, Edmond Dehault de Pressensé étudia pendant trois

ans la théologie à Lausanne, sous la direction de Vinet, pour lequel il professa toujours la plus grande vénération ; il suivit aussi des cours aux universités de Halle et de Berlin (1846-47). De retour à Paris, il fut l'un des auditeurs enthousiastes de Lacordaire. Nommé pasteur de l'église Taitbout, il se distingua par ses succès oratoires et son ardeur à demander l'indépendance de l'Eglise évangélique vis-à-vis de l'Etat. Il fut élu député de la Seine en 1871, sénateur inamovible en 1883. En 1876, il se fit recevoir docteur à la faculté protestante de théologie de Montauban. Il a fondé la *Revue chrétienne*, le *Bulletin théologique*, collaboré au *Temps*, etc. En 1890, il remplaça Beaussire à l'Institut.

Il est peu de théologiens protestants qui aient dirigé autant d'attaques contre l'Eglise catholique. Il suffit de citer : *du Catholicisme en France*, prospérité matérielle, décadence morale (1851) ; *le Concile du Vatican, son histoire et ses conséquences politiques et religieuses* (1872). Mais, sans nous arrêter à ceux-ci, non plus qu'aux œuvres proprement religieuses de l'auteur, nous signalerons son principal ouvrage philosophique : *les Origines :* le problème de la connaissance, le problème cosmologique, l'origine de la morale et de la religion (1883). Comme philosophe, de Pressensé se montre très attaché aux idées de M. Secrétan (v. n. 719); il professe un spiritualisme très décidé sur les points les plus essentiels : l'origine et la fin de l'homme, les principes de la morale, etc.; il s'attache à réfuter le positivisme et l'évolutionnisme.

Les questions sociales le préoccupèrent de bonne heure et il se détacha peu à peu du libéralisme éco-

nomique : « Il est certain, dit à ce sujet un de ses biographes, que son étude des problèmes sociaux, en particulier de celui de la misère, l'amena à se détacher de plus en plus de ses anciennes doctrines économiques du laisser faire; qu'il en était venu à admettre et à réclamer comme nécessaire une participation plus large de l'Etat dans la protection des déshérités, des femmes, des faibles, des vieillards, des enfants. » (1)

729. **M. Ernest Naville**, né en 1816 à Chancy (Suisse), professa l'histoire de la philosophie et la théologie à la faculté des lettres de Genève. Il a été élu correspondant de l'Institut en 1885 et associé étranger en remplacement de Mamiani en 1886. Sans parler de ses ouvrages religieux, citons : *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* (1857); *Madame Swetchine*, esquisse biographique (1864); *les Adversaires de la philosophie* (1869); *la Logique de l'hypothèse* (1880); *la Physique moderne*, études historiques et philosophiques (1883; 1891, 2[e] éd.); *la Condition sociale des femmes* (1892), opuscule; *la Définition de la philosophie* (1894), sorte d'Introduction à un traité complet de philosophie; divers mémoires présentés à l'Institut sur le libre arbitre, l'hypnotisme, la personnalité, la métaphysique expérimentale. Il a publié, avec M. Debrit, *les Œuvres inédites de Maine de Biran* (1859, 3 vol.; 1874, 2[e] éd.).

M. Naville s'est distingué parmi les meilleurs défenseurs du spiritualisme, à la fin du XIX[e] siècle. Il s'est appliqué en particulier à unir la science et la philoso-

(1) *Acad. des sciences morales* (1894, I, p. 480-1), Notice, très élogieuse, de M. Théophile Roussel.

phie, à fortifier celle-ci des conclusions de l'autre. C'est ainsi que, dans *la Physique moderne*, il démontre que cette science est théiste par ses origines et ses fondateurs, ses caractères, etc. ; l'athéisme est anti-scientifique. Bref il réfute cette assertion mensongère de Buchner : « Aujourd'hui nos plus laborieux ouvriers dans les sciences, nos plus infatigables physiciens professent des idées matérialistes. » On ne peut que souscrire à toutes ses vues, pourvu que la physique et la philosophie ne prétendent jamais confondre leurs objets ni leurs méthodes propres. Dans *la Logique de l'hypothèse*, il a montré la part considérable et nécessaire de celle-ci dans les sciences, comme aussi les lois auxquelles elle est soumise. L'hypothèse est, en définitive, inséparable de l'induction, qui naît avec elle : c'est dire son extrême et universelle importance. Ses vues sur la définition de la philosophie appelleraient plus d'une réserve ou d'une observation ; mais il faut le louer d'avoir montré le caractère universel de cette science.

730. **Le rationalisme et l'éducation**. — Ici nous étudierons quelques auteurs qui ont traité spécialement de l'éducation, en se plaçant au point de l'enseignement neutre en théorie, mais plus ou moins hostile en pratique à l'esprit chrétien. Déjà nous avons vu que plusieurs des philosophes précédents ont accordé une grande attention aux questions de pédagogie : spiritualistes, positivistes, hommes politiques n'ont pas dédaigné d'écrire des manuels d'instruction civique ou autres traités destinés à l'enseignement (V. Janet, Spencer, Pérez, Burdeau, Renouvier, etc.). C'est que tous les philosophes en général, les spéculatifs aussi bien que les politiques, ont reconnu qu'un

système complet de philosophie comporte une théorie et une pratique particulières de l'enseignement et de l'éducation. La philosophie et la pédagogie tendent nécessairement à s'accorder et celle-ci se modèle sur celle-là. Le rationalisme et le positivisme qui ont dominé en France surtout à la fin du XIXe siècle, devaient donc créer un enseignement public à leur image. Leurs efforts et leurs succès ont été d'autant plus grands que l'instruction publique a été renouvelée et extrêmement développée à la suite de la guerre de 1870. Les malheurs de la France furent attribués à son infériorité scientifique : nous avions été vaincus, disait-on, par l'instituteur allemand. Aussi l'instruction publique prit-elle un essor inouï, au point que son budget, qui ne s'élevait sous l'Empire qu'à une trentaine de millions, toucha bientôt à près de deux cents, sans parler des sommes énormes consacrées aux édifices scolaires. Malheureusement l'esprit qui a présidé à cette rénovation, si juste en elle-même, a été un esprit d'indifférence religieuse, d'incrédulité avouée et d'hostilité contre l'Eglise. Au lieu d'accorder généreusement la liberté de l'enseignement aux catholiques, qui soutsnaient tant d'écoles sans imposer aucune charge au pays, on a cherché à l'opprimer; et il semble même que les pouvoirs publics, en déployant tant de zèle et en consacrant tant de ressources à l'enseignement, ont moins cherché à développer l'instruction générale qu'à déchristianiser la France. Mais nous devons nous borner ici à faire connaître quelques-uns des promoteurs de cet enseignement nouveau et officiel, que la France s'est donné ou plutôt qu'elle subit.

731. **Paul Bert** (1833-1886) a été l'un des plus

sectaires. Né à Auxerre, il étudia la médecine et devint professeur de physiologie générale à la faculté des sciences de Paris (1869). A la Chambre, où il entra en 1874, il s'occupa beaucoup de la création de l'instruction populaire « laïque, gratuite et obligatoire ». Il fut ministre de l'instruction publique dans le cabinet présidé par Gambetta, son ami (1881). Il obtint un peu plus tard la suppression des facultés catholiques de théologie, alors que les facultés juives et protestantes étaient conservées. Nommé en 1886 résident civil et gouverneur au Tonkin, il mourut à Hanoï.

Outre sa thèse sur *la Greffe animale* et d'autres ouvrages de physiologie, des traités scientifiques élémentaires destinés aux écoles, Paul Bert a publié : *la Morale des jésuites*, avec une dédicace à M. Freppel, évêque d'Angers (1880) ; *l'Instruction civique à l'école. Cours élémentaire et moyen.*

Jean Macé (1815-1895) a obéi aux mêmes passions antireligieuses. Né à Paris d'une famille d'ouvriers, il fut élevé au collège Stanislas, pratiqua l'enseignement pendant quelque temps, fit trois ans de service militaire, entra dans le journalisme, quitta la France au coup d'Etat, publia plusieurs ouvrages de vulgarisation, dont le premier surtout eut un grand succès : *Histoire d'une bouchée de pain*, lettre à une petite fille sur nos organes et leurs fonctions (1861). En 1863, il organisa une Société des bibliothèques communales du Haut-Rhin. En 1864, il fonda, avec M. P. J. Stahl, le *Magasin d'éducation et de récréation*. Il prit l'initiative, en 1866, d'une Ligue de l'enseignement, qui s'est développée beaucoup sous la République. Il fut élu sénateur inamovible en 1883.

Après lui la présidence de la Ligue a été dévolue à M. Bourgeois, ancien ministre et franc-maçon bien connu.

Charles-Marie Zévort (1816-1887) fut directeur de l'enseignement secondaire sous Ferry (1880 et suiv.) et prit une part considérable à l'organisation du nouvel enseignement. Né à Bourges, il entra à l'Ecole normale en 1836, professa la rhétorique à Amiens, la philosophie à Rennes (1839), où il fut combattu par les partisans de l'enseignement chrétien. Un peu plus tard il quitta momentanément l'Université et consacra quelques années à l'éducation des enfants du duc d'Uzès. Il fut ensuite inspecteur d'Académie à Aix (1856), recteur à Chambéry et à Bordeaux, envoyé en disgrâce à Aix par le gouvernement du 24 mai, réintégré à Bordeaux par le ministre Bardoux (1878). Il fut appelé à Paris l'année suivante. Citons de lui : une *Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore* (1843) ; une traduction, avec M. Pierron, de la *Métaphysique d'Aristote* (1840-1), la première qu'on ait essayé de faire en français. Il a traduit encore les *Vies des philosophes de l'antiquité*, de Diogène Laërce (1848, 2 vol.), etc.

732. **M. Buisson**. — Né à Paris en 1841, M. Ferdinand Buisson étudia à Argentan (Orne), à Saint-Etienne, où son père avait été nommé juge, et à Paris, ne fut pas admis à l'Ecole normale à cause de sa santé, fut reçu néanmoins licencié et agrégé de philosophie. De 1866 à 1870, il professa à l'Académie de Neuchâtel (M. Buisson est protestant). Rentré en France, à la guerre de 1870, il travailla à l'organisation de l'Orphelinat laïque de la Seine, fut nommé inspecteur primaire à Paris par Jules Simon, en 1871 ;

mais, ayant été dénoncé par Mgr Dupanloup pour les écrits où il s'élevait contre les prétendus dangers de l'enseignement de l'histoire sainte dans les écoles, il fut privé de son emploi. Le ministère de l'instruction publique ne l'en délégua pas moins à l'Exposition universelle de Vienne en 1873; il fut délégué de même à l'Exposition de Philadelphie (1876); à l'Exposition de Paris, en 1878, il fut chargé du rapport sur la section de pédagogie. Jules Ferry, le futur auteur de *l'article 7*, le nomma, en 1879, directeur de l'enseignement primaire, où il a déployé une très grande activité. Il est commandeur de la Légion d'honneur depuis 1889. Il s'est fait recevoir docteur ès lettres en 1891. Lors des scandales de l'orphelinat mixte de Cempuis, dirigé par M. Robin (1895), on lui reprocha d'avoir patronné cet étrange éducateur (1). En 1896, il a demandé à remplacer M. Marion dans sa chaire de pédagogie à la Sorbonne.

Ses ouvrages. — M. Buisson n'a pas déployé moins d'activité comme auteur que comme administrateur. Il a publié : *le Christianisme libéral* (1864); *l'Orthodoxie et l'Evangile dans l'Eglise réformée*, réponse à M. Bersier (1864); *de l'Enseignement de l'histoire sainte dans les écoles primaires* (1869); *Principes du christianisme libéral* (1869); des Rapports sur ses missions à Vienne et à Philadelphie; un Recueil de *Devoirs d'écoliers américains*, traduits par M. Legrand (1877); ses thèses : *De libertate Dei; Biographie de Castellion* (1891, 2 vol.). Il a été l'un

(1) M. Robin est partisan de la coéducation des sexes. Il a pris part au Congrès socialiste international de Londres (1896). Acclamé comme vice-président de la ligue malthusienne d'Angleterre, il se propose d'en fonder une en France.

des fondateurs de la *Revue pédagogique.* Il a dirigé la publication d'un *Dictionnaire de pédagogie*, loué par plus d'une feuille catholique.

733. **M. Compayré.** — M. Gabriel Compayré est né à Albi en 1843. Son père, employé à la préfecture du Tarn, est l'auteur d'*Etudes historiques sur l'Albigeois.* Le jeune Compayré étudia à Castres, à Toulouse, au lycée Louis-le-Grand, entra à l'Ecole normale, fut reçu agrégé de philosophie en 1866, professa dans divers lycées et à la faculté de Toulouse, fut chargé en 1880 d'un cours de pédagogie à l'Ecole normale supérieure d'institutrices qui venait d'être fondée à Fontenay-aux-Roses. Elu député en 1881, à Lavaur, il s'occupa beaucoup des questions d'enseignement et fut même rapporteur du budget de l'Instruction publique en 1885. Il échoua aux élections de 1889, fut nommé recteur de l'Académie de Poitiers en 1890 et de celle de Lyon, en 1895, où il remplaça M. Charles.

Ses ouvrages. — La plupart intéressent la pédagogie : *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France* (1879, 2 vol.), couronnée par l'Acad. des sciences morales, qui lui accorda le prix Bordin au concours de 1877 ; *Eléments d'éducation civique* (1881), mis à l'Index, mais qui se sont fort répandus ; *Instruction civique* (1883) ; *Histoire de la pédagogie* (1884) ; *Cours de pédagogie théorique et pratique* (1885) ; *l'Evolution intellectuelle et morale de l'enfant* (1893) ; une édition du *Rapport de Condorcet sur l'organisation de l'instruction publique ;* un choix de *Pensées de Locke sur l'éducation.* N'omettons pas ses deux thèses : la thèse latine sur Raymond de Sebonde ; la thèse française sur la *Philosophie de*

David Hume (1873), couronnée par l'Académie. M. Compayré a traduit, en outre, la *Logique*, de Bain (1876, 2 vol.) ; il a collaboré habituellement à *la République française.*

Henri Marion (1846-1896), né à Saint-Parize en Viry (Nièvre), étudia à Nevers et au Lycée Louis-le-Grand, entra à l'Ecole normale, en 1865, fut reçu agrégé de philosophie en 1868, professa à Pau, à Bordeaux, à Paris, fut reçu docteur ès lettres en 1880. Membre du Conseil supérieur de l'instruction publique, il prit part dès lors à l'organisation de l'enseignement secondaire des jeunes filles ; il professa à Fontenay-aux-Roses et à l'Ecole des instituteurs de Saint-Cloud, fut chargé en 1883, à la Sorbonne, d'un « Cours complémentaire sur la science de l'éducation ». Ceux de ses ouvrages qui regardent l'éducation sont : *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation* (1881) ; *Leçons de morale* (1882) ; *l'Education dans l'Université* (1892). Citons en outre : sa thèse latine sur *François Glisson ;* sa thèse française : *de la Solidarité morale*, essai de psychologie appliquée (1880) ; *J. Locke, sa vie et son œuvre d'après des documents nouveaux* (1878) ; *Devoirs et droits de l'homme* (1880). La plupart de ses ouvrages ont eu plusieurs éditions. H. Marion a collaboré à la *Revue internationale de l'enseignement*, à la *Revue philosophique*, à la *Grande Encyclopédie*, etc.

Ce qui distingue Marion, c'est une sorte d'éclectisme, joint à une constante modération. Celle-ci a pu contribuer à accréditer les vues pédagogiques de son école. Son principal ouvrage *(de la Solidarité morale)*, porte sur la liberté. Il y montre que l'acte libre ne laisse pas d'être lié à une foule d'actes an-

térieurs, et qu'il dépend en outre plus ou moins étroitement du milieu social où l'individu est engagé. Mais, tout en circonscrivant le champ de la liberté, il aurait pu mieux montrer qu'elle n'en subsiste pas moins, et qu'elle peut reprendre indirectement tout ce qui d'abord lui paraissait enlevé.

734. **M. Gréard** est né à Vire (Calvados) en 1828. Il entra à l'Ecole normale en 1849, fut reçu agrégé des lettres et docteur ès lettres, professa à Metz, Versailles, Paris, devint inspecteur de l'Académie de Paris, puis directeur de l'enseignement primaire, etc. L'Académie des sciences morales lui décerna le prix Halphen, en 1874, « comme étant la personne ayant le plus contribué par ses efforts à propager l'instruction primaire ». Trois ans plus tard, Jules Ferry le proclamait « le premier des instituteurs de France ». En 1879 il fut nommé vice-recteur de l'Académie de Paris ; il exerça dès lors une influence de plus en plus considérable au ministère de l'instruction publique. Il refusa, en 1883, d'être élu sénateur inamovible, afin de se consacrer tout entier à ses projets : développement des facultés, restauration de la Sorbonne. créations de lycées, etc. Il est entré à l'Académie des sciences morales et polit. en 1875 ; à l'Académie française en 1886 ; il est grand-officier de la Légion d'honneur depuis 1884.

Ses ouvrages. — M. Gréard a publié : sa thèse latine sur *Sénèque*, considéré à un point de vue littéraire ; sa thèse française sur la *Morale de Plutarque* (1866 ; 1892, 5e éd.) ; *Précis de littérature* (1875 ; 1887, 9e édit.) ; *l'Enseignement secondaire des filles* (1883, 3e éd.) ; choix d'*Extraits des lettres, avis, entretiens*, etc., *sur l'éducation de Mme de Main-*

tenon (1884 ; 1887, 3ᵉ éd.) ; *l'Education des femmes par les femmes* (1886 ; 1890, 3ᵉ éd.), où il étudie plusieurs éducateurs célèbres : Fénelon, Mᵐᵉ de Maintenon, Mᵐᵉ de Lambert, J.-J. Rousseau, etc. ; *la Législation de l'Instruction primaire* (1874, 3 vol. ; 1889, 2ᵉ éd.), recueil de documents ; *Rapports sur l'enseignement primaire à Paris et dans le département de la Seine* (1878, in-folio) ; *Education et instruction* (1887, 4 vol. ; 1889, 2ᵉ éd.), autre recueil de mémoires, etc., intéressant l'enseignement à tous ses degrés ; *Edmond Scherer* (1890), étude psychologique. On doit encore à M. Gréard une traduction des *Lettres d'Héloïse et d'Abélard* (1870 ; 1875, 2ᵉ éd.).

Comme on le voit facilement par sa carrière administrative et par ses travaux, nul n'a plus travaillé que M. Gréard à l'œuvre de l'instruction publique et de l'éducation nationale. Mais ses talents et ses efforts, quels que soient d'ailleurs leurs mérites particuliers, tombent sous les mêmes critiques que l'œuvre à laquelle ils ont été appliqués.

M. Michel Bréal. — Nous pouvons signaler encore ce savant philologue, membre de l'Institut, né en 1832 à Landau (Bavière), d'une famille juive. Il fut appelé, dès l'origine, au Conseil supérieur de l'Instruction publique. Citons de lui : *Excursions pédagogiques* (1882) ; *Quelques mots sur l'instruction publique en France* (1872 ; 1875, 3ᵉ éd.). Parmi ceux de ses écrits qui intéressent surtout la philologie, nous remarquons : *Leçons de mots* (1881-85), 3 vol. répondant à trois cours : élémentaire, moyen et supérieur, où les mots latins sont groupés d'après le sens et l'étymologie ; *la Réforme de l'orthographe*

française (1890), où l'auteur tient pour une sorte de révolution à opérer dans l'orthographe, révolution qui sera mieux acceptée par les positivistes et les philologues que par les penseurs et les écrivains.

735. **Critique générale**. — En étudiant ces auteurs et bien d'autres que nous avons signalés ailleurs ou que nous pourrions citer ici, on se rend compte des efforts qui ont été faits en France pour laïciser l'enseignement, c'est-à-dire pour l'arracher tout au moins à l'influence directe du christianisme. Sans doute, il n'est point permis de confondre des sectaires tels que Paul Bert et Jean Macé avec des spiritualistes comme MM. Gréard et Marion. Mais si l'on considère le but principal qui est poursuivi, ils font une œuvre commune. Elle est également injuste et pernicieuse. Elle est injuste, car l'enseignement tout entier doit être animé par la philosophie et la religion ; et s'il n'est pas permis d'imposer un enseignement nettement chrétien et catholique aux familles qui le refusent, il est moins permis encore d'imposer un enseignement théoriquement neutre et pratiquement athée ou incrédule à des familles catholiques. Cette œuvre est également pernicieuse, car on ne peut tenter impunément d'atrophier ou de pervertir le sens religieux des jeunes générations. Aussi, depuis le temps relativement court que le nouvel enseignement fait sentir son influence, la jeunesse des écoles a été décimée par le vice. Le crime devient de plus en plus précoce et il se multiplie d'une manière effrayante, comme en témoignent les statistiques (1). Et ceux qui ont contribué de bonne foi à

(1) V. par ex. Joly, *la France criminelle*, etc.

créer l'état de choses actuel commencent à regretter amèrement leur œuvre et tentent même de la réparer (1).

736. **Le rationalisme et l'histoire des religions.** — Une branche nouvelle de l'histoire et de la philosophie religieuse, a pris une importance singulière depuis quelques années : nous voulons parler de l'histoire des religions. On a paru chercher à la substituer à tout enseignement dogmatique religieux. Judaïsme, catholicisme, bouddhisme, islamisme, superstitions des peuples sauvages ont été étudiés dans leurs origines et leur développement et présentés comme la simple évolution naturelle du sentiment religieux. Ce sentiment lui-même, serait inné ou acquis, mais indifférent à toutes les formes, progressives ou transitoires de leur nature et destinées peut-être à ne laisser après elles qu'une religion de l'idéal ou un culte de la bienfaisance, c'est-à-dire l'esthétique et la philanthropie. Les maîtres de la nouvelle science paraissent s'être inspirés surtout du positivisme de Comte et de l'évolutionnisme de Spencer. Nés pour la plupart au sein du protestantisme, dont les dogmes sont peu nombreux et flottants, laissés au choix et à l'interprétation de chacun, il leur a été facile de rompre avec les croyances diminuées qu'ils avaient professées dans leur jeunesse et ils sont tombés dans une sorte de rationalisme positiviste, analogue à celui de Renan. Celui-ci peut être regardé comme le promoteur principal et le véritable initiateur de la nouvelle école. Son œuvre capitale a porté sur les origines du christianisme

(1) Par ex. M. Turquet, anc. ministre sous J. Ferry.

et celles du judaïsme (v. n. 712). C'est avec son concours que le nouvel enseignement a été organisé à l'Ecole des Hautes-Etudes et au Collège de France.

737. **M. Albert Réville** a été le premier titulaire de la chaire de l'histoire des religions, lorsqu'elle fut fondée au Collège de France (10 janv. 1880). Né à Dieppe en 1826, fils d'un pasteur et pasteur lui-même, il se distingua comme écrivain religieux parmi ses coreligionnaires. Il exerça son ministère à Nîmes, à Luneray, près Dieppe, puis à Rotterdam (1851) comme pasteur de l'église wallonne. En 1862, il fut reçu docteur à l'Université de Leyde, à la suite d'un succès remporté dans un concours. Plusieurs fois il revint en France pour donner des conférences en faveur du protestantisme libéral. M. Réville a publié : *de la Rédemption*, études historiques et dogmatiques (1859); *Essais de critique religieuse* (1860 ; 1869, 2e éd.); *la Vie de Jésus de M. Renan* devant les orthodoxes et devant la critique (1863) ; *Manuel d'instruction religieuse* (1863) ; *Notre christianisme et notre bon droit*, lettres à M. le Dr Poulain (1864); *Histoire du dogme de la divinité de J.-C.* (1869) ; *Prolégomènes de l'histoire des religions* (1880) ; *Histoire des religions* (1883-88, 4 vol.); *la Religion chinoise* (1889), dont les conclusions ont été réfutées par un sinologue Mgr de Harlez, etc. Il a traduit de l'anglais ou de l'allemand divers ouvrages, entre autres : *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion*, de l'Allemand Scholten (1861). Il a collaboré, en outre, à la Revue de Colani, au *Disciple de J.-C.*, à la *Revue des Deux-Mondes*, etc. Comme le font généralement les autres rationalistes, M. Réville suppose que

la religion est nécessairement le produit du développement naturel des facultés humaines, qu'elle exclut la révélation ou une véritable intervention divine, et que, parmi toutes les religions existantes, aucune n'est arrivée à une forme définitive. C'est la même erreur que nous retrouvons chez les suivants.

738. **M. Maurice Vernes**, né en 1845 à Nauroy (Aisne), fils d'un pasteur protestant, étudia aux facultés théologiques de Montauban et de Strasbourg et fut reçu docteur en théologie en 1874. Ayant modifié ses premières croyances religieuses, il renonça à la carrière pastorale pour s'occuper d'histoire, de philosophie et de critique religieuses. En 1877, il fut nommé maître de conférences d'histoire de la philosophie à la Sorbonne; en 1879, professeur à la faculté de théologie protestante ; en 1880, directeur d'études. Citons de lui : *le Protestantisme et la philosophie expérimentale* (1883) ; *l'Histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions* (1887). Il a traduit du hollandais : *Manuel de l'histoire des religions*, de Tiele (1880) ; *Religion nationale et religion universelle* de Kuenen (1884), Il a collaboré à la *Revue philosophique*, où il fournit périodiquement une « Revue générale d'histoire et de philosophie religieuses ».

M. Vernes professe le rationalisme et une sorte d'évolutionnisme religieux. A ses yeux, aucune religion n'est « sacrée », sans en excepter le judaïsme et le christianisme ; mais la religion n'en est prs moins nécessaire, comme le sentiment où elle prend naissance. Immortelle et progressive, elle deviendra « la religion de l'idéal ». Et M. Vernes ne voit pas que l'Evangile tel que l'Eglise catholique l'a interprété

et fait pratiquer renferme précisément cet idéal, à la fois divin et humain, qui ne sera jamais épuisé ni dépassé ; il ne voit pas qu'en dépouillant son caractère surnaturel et en cessant de saisir l'homme extérieur et les foules par les pratiques religieuses, la religion perdrait à la fois son contact avec le ciel et avec la terre, pour n'être plus qu'une abstraction scolastique. Au reste, il a bien compris que la philosophie ne doit pas ignorer la théologie, mais que ces deux sciences doivent plutôt se développer de concert. Les reproches qu'il adresse, sur ce point, à l'école de Cousin, sont trop justifiés : « Ce que nous ne pardonnerons jamais au cousinisme, dit il, c'est d'avoir habitué l'Université de France à mépriser, à craindre et surtout à ignorer la théologie et la religion chrétienne, soit dans leur développement historique, qui est le dogme et l'histoire ecclésiastique, soit dans leurs sources immortelles, je veux dire dans la Bible. Il y a là un divorce déplorable, dont les effets pèsent lourdement sur la situation présente et continueront malheureusement de se faire sentir ». (1) En vertu du même principe il veut qu'on introduise de nouveau l'histoire sainte dans les écoles, mais il veut que cette histoire soit « laïcisée » c'est-à-dire dépouillée de tout surnaturel. On voit qu'il ne se sépare qu'en apparence de M. Buisson.

M. Léon Marillier, maître de conférences à l'école des Hautes-Etudes, a publié : *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés* (1894). D'après l'auteur, l'idée de l'immortalité n'aurait pas été inspirée généralement par

(1) *Revue phil.*, 1890, décembre p. 637.

l'idée de justice. Mais il reste que cette seconde idée fortifie la première. La question d'ailleurs est de savoir si ces idées sont nées lentement chez les peuples primitifs ou si elles n'ont pas été plutôt inculquées par un enseignement primitif et par la tradition. M. Marillier a traduit de l'allemand : *Mythes, cultes et religion* par A. Lang (1896).

739. **M. Goblet d'Alviella.** — Nous signalerons ici cet écrivain et ce professeur belge, petit-fils du général de même nom. Né à Bruxelles, il compléta ses études à Paris, se fit inscrire au barreau de sa ville natale. En 1872, il accompagna le général belge Lacroix dans le Sahara ; peu de temps après, il accompagna le prince de Galles dans l'Inde et fit une excursion dans l'Himalaya, vers les frontières du Thibet. En 1878, il fut élu député de Bruxelles ; et en 1884, il a occupé la chaire de l'histoire des religions à l'Université de cette ville. Citons de lui : *l'Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* (1883) ; *Introduction à l'Histoire générale des religions* (1886), résumé de ses cours ; *l'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (1892), conférences faites en Angleterre ; *la Loi du progrès dans les religions* (1894). M. Goblet d'Alviella dirige la *Revue de Belgique ;* il a collaboré à la *Revue des Deux-Mondes*, etc.

Les idées qu'il professe en matière de religion et d'histoire religieuse ressemblent beaucoup à celles de M. Vernes. Mais on les connaîtra mieux encore si l'on se souvient que M. Goblet d'Alviella est grand maître de la maçonnerie belge et qu'il a écrit ces paroles : « L'anéantissement de l'Eglise en Belgique est pour notre pays une question de vie ou de mort ».

M. Guimet. — Parmi les promoteurs de la nouvelle histoire des religions, M. Emile Guimet s'est distingué plus encore que les précédents, sinon par ses ouvrages, du moins par ses largesses et ses fondations. Né en 1836, à Lyon, et fils de l'inventeur du bleu d'outremer, il dirigea l'industrie de son père, tout en s'occupant d'art, de musique, d'explorations ethnographiques. Il visita tout l'ancien monde, en particulier l'extrême Orient, d'où il rapporta une riche collection d'objets d'art et de curiosités, qui figura, en grande partie, à l'Exposition universelle de 1878. En 1885, il céda à l'Etat son musée de Lyon et ses autres collections pour former à Paris, près du Trocadéro, un musée consacré aux monuments de l'histoire des religions. Il a fondé également les *Annales du musée Guimet*, qui paraissent depuis 1880. A Lyon, il a fondé encore une bibliothèque et une école spéciale pour les langues orientales. Les *Annales* ont publié des travaux inspirés souvent par le même esprit qui a présidé à la création du musée, une sorte d'indifférentisme religieux et de parti pris de regarder toutes les religions comme des formes équivalentes du sentiment religieux. M. Guimet lui-même n'a écrit que des récits de voyages, des poésies légères ou des compositions musicales.

740. **Autres orientalistes.** — Parmi les orientalistes contemporains, plusieurs ont traité de l'histoire des religions dans un esprit évolutionniste ou rationaliste. Citons : *Emile Burnouf*, né en 1821, cousin du célèbre orientaliste Eugène Burnouf. Il fut élève de l'Ecole d'Athènes et en devint le directeur. Entre autres ouvrages il a publié : *la Science des religions* (1885. 4e éd.) ; *la Mythologie des Japonais* (1875) ;

le Catholicisme contemporain (1879) ; *la Vie et la pensée, éléments réels de philosophie* (1886), ouvrage qui traite d'une manière trop légère les plus graves problèmes religieux et philosophiques.

Ernest Havet (1813-89), membre de l'Institut, a publié : une thèse sur la *Rhétorique d'Aristote* (1843); *Jésus dans l'histoire* (1863), brochure à propos de la *Vie de Jésus* de Renan ; *le Christianisme et ses origines* (1872-84. 4 vol.). Il a édité les *Pensées* de Pascal (1852), avec commentaire. Ernest Havet est le père de Louis Havet, philologue, né en 1849, qui a plaidé ardemment pour une réforme radicale de l'orthographe, et de Julien Havet (1853-93), érudit et paléographe distingué.

M. Maspero, égyptologue, membre de l'Institut, né en 1846, fut le successeur du vicomte de Rougé (1), au Collège de France, dans la chaire d'archéologie et de philologie égyptiennes (1874). Il remplaça (1881-86) Mariette-Bey comme directeur du musée de Boulak. Il a publié : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* (1875 ; 1886, 4e éd.), dont l'esprit n'est point celui qui avait inspiré François Lenormant (1837-83) dans un ouvrage similaire : *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient* (1868).

M. Ledrain, égyptologue, ancien oratorien, né en 1844, est devenu conservateur adjoint du dépar-

(1) *De Rougé* (1811-72) avait cru retrouver le christianisme dans la religion égyptienne. L'abbé *Ancessy*, enlevé si tôt à la science, y avait vu plutôt le judaïsme. Dans leur pensée, ces ressemblances entre les religions provenaient d'une commune origine, d'une révélation primitive. Mais les rationalistes, comme M. Maspero, abusent de ces ressemblances pour regarder toutes les religions comme équivalentes ou du moins pour n'en préférer absolument aucune.

tement des antiquités orientales au Musée du Louvre et professeur à l'école du Louvre. Il a publié : *Histoire d'Israël* (1879-82, 2 vol.); une traduction nouvelle de la *Bible* d'après les textes hébreu et grec (1886-90, 6 vol.), etc.

M. Amélineau paraît avoir rompu lui aussi avec l'état ecclésiastique et ses premières croyances. Devenu un égyptologue distingué, il a publié : *Essai sur l'évolution historique des idées morales dans l'Egypte ancienne* (1895), dans la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Il combat la thèse du monothéisme primitif des Egyptiens; il présente l'origine de la morale comme tout humaine et expérimentale, c'est-à-dire utilitaire; la religion égyptienne, dit-il, aurait commencé par être une religion fétichiste aussi grossière que celle des nègres du Soudan.

Signalons encore la « Société des études juives » et les travaux qui ont été publiés sous ses auspices, par exemple celui de M. Théodore Reinach : *Tout ce que les auteurs grecs et romains ont écrit d'essentiel sur le judaïsme, son histoire, ses mœurs, ses croyances et son pays d'origine* (1895). Les orientalistes juifs sont enclins naturellement à soutenir que les traditions de leur race sont les plus anciennes et les plus parfaites; mais les autres préfèrent souvent le génie grec ou égyptien à celui d'Israël. C'est ainsi que Renan, bien qu'il ait fait de l'histoire d'Israël l'objet principal de ses études, exalte la Grèce plutôt que la Judée. Mais les uns et les autres s'accordent souvent à nier le caractère surnaturel de la religion et surtout l'origine divine du christianisme. (Voir les principaux philosophes et savants chrétiens qui se sont attachés à les réfuter : l'abbé de Broglie, Mgr de Harlez.)

CHAPITRE XXXIII

PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE. SPIRITUALISME CHRÉTIEN.

---

741. **Spiritualistes chrétiens. Thomas-Henri Martin** (1813-1884). — Les philosophes suivants professent tous plus ou moins fidèlement les principes chrétiens. En logique, en morale, en théodicée, en histoire, etc., ils ont exposé les doctrines traditionnelles et réfuté les erreurs contemporaines. Avec eux, la philosophie se relie progressivement à la foi catholique ; elle revient à son rôle naturel, celui de développer la raison en harmonie avec la foi, de rendre celle-ci toujours plus raisonnable et celle-là toujours plus religieuse et plus croyante. La plupart d'entre eux appartiennent à l'Université de l'Etat et à l'école éclectique par leur éducation. Ils ont représenté ou représentent encore dans cette école et dans l'enseignement officiel l'élément chrétien et catholique, comme l'ont représenté les Caro, les Jourdain, etc., dont nous avons parlé ailleurs (T. II. chap. XXVIII). Des uns aux autres la transition est insensible. Plusieurs pourraient être comptés parmi les apologistes.

Aucun ne le mériterait mieux que Th.-H. Martin, qui fut doyen de la faculté des lettres de Rennes et correspondant de l'Académie des inscriptions. Dans ses ouvrages, remarquables par l'érudition, il défend

constamment le spiritualisme chrétien. Et peut-être lui auraient-ils valu les mêmes honneurs qu'aux plus célèbres philosophes de l'école éclectique, si sa foi avait été moins militante. Citons : *Etudes sur le Timée de Platon*, précédées du texte grec avec la traduction (1841, 2 vol.); *Theonis Smyrnæi Platonici liber de astronomia* (1849); une introduction à un ouvrage historique, publiée sous ce titre : *Philosophie spiritualiste. Introduction à l'histoire des sciences physiques dans l'antiquité* (1849, 2 vol.); *la Vie future suivant la foi et suivant la raison* (1855; 3e éd 1870); *Examen d'un problème de la théodicée* (1859), lu à l'Acad. des sciences morales; *les Superstitions dangereuses pour les sciences et les doctrines qui les restreignent ou qui les favorisent* (1863); *la Foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens* (1866); *Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques* (1868); *les Sciences et la philosophie. Essais de critique philosophique et religieuse* (1869); divers *Mémoires*. Comme philosophe, Martin a gardé plus d'un préjugé de l'école éclectique. C'est ainsi qu'il tente de prouver l'immortalité de l'âme par sa simplicité ou son indivisibilité (*Vie future*).

Robert, mort en 1895 doyen de la faculté des lettres de Rennes, s'est appliqué surtout à réfuter le scepticisme et ses diverses formes, sans en excepter les plus récentes, par exemple le néo-criticisme de M. Renouvier. C'est l'objet de son ouvrage principal : *de la Certitude et des formes récentes du scepticisme* (1880). De même que la plupart des spiritualistes de son école, il s'est montré peu favorable à la nouvelle scolastique.

742. **M. Ferraz**, né en 1820 à Ceyzérieux (Ain), a professé longtemps la philosophie à la faculté de Lyon, où il remplaça M. Bouillier. Il est correspondant de l'Institut depuis 1888. Il a publié : *de la Psychologie de saint Augustin* (1862), thèse ; *Philosophie du devoir ou principes fondamentaux de la morale* (1869) ; *Histoire de la philosophie en France au XIX*e *siècle,* comprenant trois parties : le socialisme, le naturalisme et le positivisme (1877) ; le traditionalisme et l'ultramontanisme (1880) ; le spiritualisme indépendant et le rationalisme libéral (1887) ; *nos Devoirs et nos droits* (1881) ; *Histoire de la philosophie pendant la Révolution* (1889). Plusieurs des ouvrages ont été couronnés par l'Institut.

M. Ferraz professe le spiritualisme chrétien, mais aussi un libéralisme qui confine souvent au rationalisme ; il paraît hésiter sur certains dogmes essentiels ou professer à leur endroit un certain doute hypothétique ; il n'accorde pas à la philosophie religieuse toute la considération qu'elle mérite. L'école à laquelle il appartient a été supplantée depuis longtemps par la philosophie dite expérimentale ou scientifique.

743. **M. Nourrisson**, né en 1825 à Thiers (Puy-de-Dôme), étudia le droit avant d'étudier la philosophie ; il professa cette science en province et à Paris, entra à l'Académie des sciences morales et polit. en 1870. Il a enseigné la philosophie moderne au Collège de France depuis 1874. Citons de lui : *Essai sur la philosophie de Bossuet* (1852 ; 1862, 2e éd.), thèse ; *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibniz* (1858 ; 1886, 6e éd.), son meilleur ouvrage ; *les Pères de l'Eglise latine*, leur

vie, leurs écrits, leur temps (1858, 2 vol.); *la Philosophie de Leibniz* (1860); *la Philosophie de S. Augustin* (1865, 2 vol.; 1866, 2e éd.); *la Nature humaine*, essai de psychologie appliquée (1865); *Spinosa et le naturalisme contemporain* (1866); *la Politique de Bossuet* (1867); *de la Liberté et du hasard. Essai sur Alexandre d'Aphrodisias* (1870); *Machiavel* (1875); *Pascal physicien et philosophe* (1885); *Trois révolutionnaires :* Turgot, Necker, Bailly (1885); *Philosophie de la nature* : Bacon, Boyle, Toland, Buffon (1887), etc.

M. Nourrisson est un philosophe chrétien, mais qui n'a dépouillé qu'imparfaitement certains préjugés d'école : il paraît croire encore à une certaine nécessité de la création; en cosmologie, il paraît compromettre la réalité de la matière et fait de graves concessions au dynamisme. Plus juste que Cousin, il accorde à l'idée chrétienne une large part dans l'histoire de la philosophie. Trop admirateur de Turgot, il est plus impartial envers Pascal, Descartes, etc., quoique ses jugements soient à contrôler.

M. Arthur Desjardins, né à Beauvais en 1835, magistrat français, est entré à l'Institut en 1882. Sans parler de ses ouvrages de droit, nous signalerons ici : l'*Essai sur les Confessions de S. Augustin* (1858), thèse de doctorat ès lettres; *les Devoirs*, essai sur la morale de Cicéron (1865; 1893, 2e éd.) couronné par l'Institut; *Questions sociales et politiques* (1893). Dans cet ouvrage, il combat le socialisme, la théorie immorale de l'homme naturellement criminel, de Lombroso. Dans le précédent, il fait bien connaître la morale de Cicéron, avec ses mérites et ses lacunes. M. Desjardins a dénoncé avec indignation à l'Acadé-

mie les abus de l'hypnotisme, en particulier son application à la pédagogie (v. chap. xxx).

744. **M Henri Joly** est né à Auxerre en 1839. Il entra à l'Ecole normale en 1860, fut reçu agrégé en 1863, docteur ès lettres en 1869, professa la philosophie au lycée de Douai, à la Faculté de Dijon, suppléa Caro à la Sorbonne (1881-3), puis Franck au Collège de France. Ses ouvrages ont porté principalement sur la psychologie et les questions sociales. Citons : *l'Instinct*, ses rapports avec la vie et l'intelligence, essai de psychologie comparée (1869), thèse ; *l'Imagination* (1877) ; *Psychologie comparée*, l'homme et l'animal (même année) ; *Psychologie des grands hommes* (1883) ; *le Crime*, étude sociale (1888) ; *la France criminelle* (1889) ; *le Combat contre le crime* (1892) ; *le Socialisme chrétien*, les origines, la tradition, les hérésies (1892) ; *la Rome d'aujourd'hui* (1895). M, Joly est aussi l'auteur d'un *Nouveau cours de philosophie* (1871), qui a eu de nombreuses éditions, et d'autres livres classiques. Il a collaboré au *Correspondant*, etc.

Disciple de Caro, M. Joly a maintenu comme lui les droits de la psychologie spiritualiste, de celle qui repose avant tout sur l'observation par la conscience ; mais il définit trop imparfaitement l'unité de la nature humaine ; « le polyvitalisme » qu'il propose pèche par les mêmes défauts que le vitalisme. On a pu lui reprocher aussi une certaine tendance à expliquer d'une manière naturelle certains faits miraculeux : tels que les extases de sainte Thérèse. Il a approuvé en principe l'application de la suggestion hypnotique à la pédagogie dans les cas les plus graves (*Corresp.* 10 mai 1891). Enfin, dans l'examen des doctrines so-

ciales de M. de Mun et de ses amis, il s'est montré injuste, imitant les économistes libéraux qui désignent leurs adversaires catholiques sous le nom de « socialistes chrétiens ». Mais ses études sur la moralité en France méritent l'estime et l'attention.

M. Thamin a professé la philosophie à la Faculté de Lyon. Il a publié : *Education et positivisme* (1892), où il démontre que c'est au spiritualisme qu'on doit demander les vrais principes de l'éducation; *saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, étude comparée des traités *des Devoirs* de Cicéron et de saint Ambroise (1895), thèse de doctorat, où il montre très bien, quelles que soient d'ailleurs les imperfections de cet ouvrage, l'originalité morale et la supériorité absolue du christianisme. Mais cette thèse paraît avoir plu médiocrement à ses examinateurs.

745. **M. Desdouits** a professé longtemps la philosophie au lycée de Versailles. Il a publié : *la Philosophie de Kant d'après les trois critiques* (1876), ouvrage couronné par l'Académie : c'est un exposé et un examen remarquables de l'œuvre de Kant au point de vue du spiritualisme chrétien; *la Métaphysique et ses rapports avec les autres sciences* (1880), ouvrage couronné également, où l'auteur, sans faire de concessions injustes, comme M. Liard par exemple, maintient, soit contre les criticistes, soit contre les empiristes, que la métaphysique a tous les caractères d'une science véritable. M. Desdouits a bien vu aussi ce que la métaphysique et la philosophie tout entière doivent à l'heureuse influence de la religion : « A la fin du XVIIIe siècle, dit-il, la métaphysique semblait reléguée à jamais dans le domaine des chimères.

Il lui avait suffi d'avoir, pendant un siècle, cessé d'être chrétienne, pour arriver à ne plus exister... Ne semble-t-il pas que la métaphysique et le christianisme ont eu jusqu'ici la même fortune, la même période d'éclat, de décadence passagère, et que toute éclipse de la foi est une éclipse de la philosophie ? Leurs adversaires communs sont d'accord avec nous pour constater cette vérité. » Comme la plupart des spiritualistes de son école, M. Desdouits admet la preuve de l'existence de Dieu dite *a priori*, de saint Anselme et de Descartes. Il a collaboré aux *Annales de philosophie chrétienne*.

Louis-Ignace Moreau (1807-81), né et mort à Paris, où il fut longtemps bibliothécaire à Sainte-Geneviève, puis conservateur à la Bibliothèque Mazarine, mérite d'être compté parmi les meilleurs philosophes chrétiens. Il a traduit *les Confessions* (1829) et *la Cité de Dieu* de saint Augustin (1832). Il a publié : *du Matérialisme phrénologique* (1843) ; *de la Vraie Doctrine* (1844) : ouvrages réunis dans une nouvelle édition, en 1860 ; *le Philosophe inconnu*, étude sur Saint-Martin (1850) ; *l'Imitation de J.-C.*, accompagnée de réflexions et de prières empruntées pour la plupart aux Pères de l'Eglise, aux docteurs et aux saints (1851) ; *les Destinées de l'homme ou du mal, de l'épreuve et de la stabilité future* (1857) ; *J.-J. Rousseau et le siècle philosophique* (1870) ; *J. de Maistre*, édition complétée (1879) ; *Derniers regards sur la vie*, etc. Le même esprit anime les philosophes suivants.

A. Pellissier (1819-1894), ancien élève de l'Ecole normale, entra dans l'enseignement libre, professa la philosophie à Sainte-Barbe, etc. On lui doit un

« Cours complet d'humanités françaises ». Signalons en particulier : *les Grandes Leçons de l'antiquité classique* et *les Grandes Leçons de l'antiquité chrétienne* (1890) ; un *Précis de philosophie* (1877, 6e éd.). La dédicace de l'ouvrage indique bien l'esprit de son auteur. En voici les termes : « A la mémoire de Louis Gaillard, fondateur de l'Institut du Verbe incarné à Lyon. Il a prouvé par son enseignement et par sa conduite qu'un homme d'intelligence et de cœur sait être tout à la fois et sans contrainte philosophe et religieux, libéral et catholique. » — Plusieurs des philosophes suivants, après avoir appartenu à l'Université de l'Etat, entrèrent dans les Universités catholiques créées en vertu de la loi de 1875.

746. **Antonin Rondelet** (1823-1893), né à Lyon, étudia dans cette ville sous l'abbé Noirot, entra à l'Ecole normale en 1841, professa la philosophie aux collèges de Rennes, de Poitiers, de Marseille, à la faculté de Clermont, et enfin à l'Université catholique de Paris, jusqu'à la réduction de la faculté catholique des lettres en simple école. Parmi ses nombreux ouvrages, citons : *du Spiritualisme en économie politique* (1859) ; *Conseils aux parents sur l'éducation de leurs enfants* (1861) ; *la Morale de la richesse* (1863) ; *la Science de la foi* (1867) ; *l'Art d'écrire* (1878) ; *l'Art de parler* (1879) ; *Philosophie et sciences sociales* (1883) ; *le Livre de la Vieillesse* (1888). Rondelet a collaboré à la *Revue du monde catholique*, etc. Ses ouvrages ont été plusieurs fois couronnés par les Académies. Ecrivain de mérite, il a souffert du discrédit général qui couvrait l'école française, dont il faisait partie et à laquelle on

reprochait un caractère trop littéraire et superficiel. A ce discrédit s'est ajoutée la défaveur qui accompagne la profession intégrale et sincère de la foi catholique. Mais Rondelet n'en est pas moins l'un des meilleurs philosophes qui soient sortis de l'Université de France.

747. **M. de Margerie.** — Les mérites de M. de Margerie ne sont pas moindres. Il était professeur de philosophie à la faculté de Nancy, lorsqu'il fut appelé à la faculté catholique de Lille, dont il a été le premier doyen. Citons de lui : *Théodicée*, études sur Dieu, la Providence, la création (2 vol.), ouvrage couronné par l'Académie; *Philosophie contemporaine* (1870) ; *le comte J. de Maistre* (1883); *H. Taine* (1894; 1896, 2e éd.). Il a collaboré aux *Annales de philosophie chrétienne*, etc., pris part au Congrès scientifique international des catholiques.

M. de Margerie est l'un de ceux qui ont le mieux étudié la philosophie moderne dans ses rapports avec la religion. Il partage encore certaines opinions assez communes dans l'école française, à laquelle appartient sa jeunesse universitaire : c'est ainsi qu'il paraît admettre les principes synthétiques *à priori* de Kant; le principe de causalité ne serait pas analytique, quoique nécessaire. Son étude sur Taine n'est pas seulement une réfutation de ce philosophe : elle est aussi un hommage rendu aux qualités qui ont fait de Taine un écrivain si original et un historien si méritant.

748, **M. Charles Huit**, ancien professeur à l'Université catholique de Paris, a pris place, à côté de M. Chaignet, au premier rang des historiens de la philosophie grecque. Ses études ont porté surtout sur

le platonisme, pour lequel il professe une vive sympathie et une bien légitime admiration. Citons : *de l'Authenticité du Parménide* ; *de priorum Pythagoreorum vita et scriptis* (1873) ; *Platon à l'Académie* (1882) ; *le Gorgias* (1884) ; *Etudes sur le Philèbe* (1885) ; *sur le Politique attribué à Platon* (1888) ; *sur le Banquet de Platon* (1889) ; *la Vie et l'œuvre de Platon* (1893, 2 vol.), ouvrage couronné par l'Acad. des sciences morales ; *le Platonisme pendant la Renaissance*, etc. M. Huit collabore aux *Annales de philosophie chrétienne*, etc ; il a pris part aux divers congrès des savants catholiques.

Les deux philosophes suivants ne sont pas des historiens, comme le précédent, mais des moralistes. Tous les deux néanmoins, le premier surtout, se rattachent à l'école de Socrate et de Platon.

749. **M. Charles Charaux**, ancien élève de l'Ecole normale, où il fut le condisciple de Mgr Perraud, Taine, Heinrich, MM. Valson, Sarcey, etc., qui suivirent des voies si différentes, professe la philosophie à Grenoble depuis de longues années. Il n'a cessé de grouper autour de sa chaire un de ces auditoires d'élite qu'on arrive rarement à former, même à la Sorbonne et au Collège de France. Déjà sa thèse française avait été fort remarquée dans le monde philosophique, notamment par M. Ravaisson, qui lui consacra quelques-unes des meilleures pages de son *Rapport*. Elle a pour titre : *de la Méthode morale* ou *de l'Amour et de la vertu comme éléments nécessaires de toute vraie philosophie*. Depuis lors, M. Charaux a pratiqué cette méthode et l'a appliquée constamment dans une série d'ouvrages, de conférences, de récits, de dialogues socratiques, remar-

quablement écrits et admirablement pensés. Ils ont eu pour la plupart plusieurs éditions et l'auteur les a plus d'une fois complétés et réorganisés. Citons : *l'Ombre de Socrate*, petits dialogues de philosophie socratique, précédés d'un Essai sur le rire et le sourire; *de la Pensée*, première et deuxième partie (1883, 2e éd.) ; *Philosophie religieuse*, dialogues et récits (1884) ; *Notes et réflexions* (1887, 4e éd.) ; *De l'esprit philosophique et de la liberté d'esprit* (1888), devenu sous sa forme définitive : *de l'Esprit et de l'esprit philosophique* (1892) ; *Pensées sur l'histoire* (1889) ; *la Cité chrétienne*, dialogues et récits (1890; 1895, 2e éd., 2 vol.); *l'Histoire et la pensée* (1893).

M. Charaux s'est donc attaché à montrer, à l'exemple du P. Gratry, qui lui-même s'inspirait de l'Evangile et de Platon, que la bonne volonté est nécessaire au philosophe pour parvenir à la vérité. Il s'agit, en effet, pour le philosophe, de la vérité intégrale, celle qui engage tout l'homme, fixe sa destinée et règle sa conduite. Cette vérité touche donc essentiellement à l'ordre moral et religieux ; il est incontestable qu'elle contient à la fois et indivisiblement des affirmations spéculatives, vraiment scientifiques, et des conclusions morales et pratiques, actes éclairés et libres de l'intelligence, de la volonté et du cœur. Il n'en est pas de la philosophie comme des sciences ordinaires, qui sont affaires de pure intelligence : la philosophie est une affaire d'âme. Et n'est-ce pas déjà ce qu'entendait Pythagore quand il disait que la philosophie est l'amour de la sagesse ?

750. **M. Ollé-Laprune.** — C'est la même idée fondamentale, et c'est le même accent spiritualiste et

profondément chrétien que nous retrouvons chez M. Ollé-Laprune, maître de conférences à l'Ecole normale depuis 1875. Né à Paris en 1839, il fut reçu agrégé des lettres (1861) et de philosophie (1864), et professa cette science d'abord au lycée de Versailles. Reçu docteur ès lettres le 4 juin 1880, il protesta au mois de novembre suivant contre l'expulsion des congrégations et fut momentanément suspendu de ses fonctions. M. Ollé-Laprune a publié sa thèse française : *de la Certitude morale ;* sa thèse latine : *de Aristoteleæ ethices fundamento ; la Philosophie de Malebranche* (1870, 2 vol.), ouvrage couronné par l'Académie française et par l'Académie des sciences morales ; *Essai sur la morale d'Aristote* (1881) ; *la Philosophie et le temps présent* (1891) ; *les Sources de la paix intellectuelle* (1892) ; *le Prix de la vie* (1894) ; *Ce qu'on va chercher à Rome* (1895), opuscule.

On ne peut contester la nécessité non plus que la légitimité de cette « méthode morale » ou de cette « morale du cœur » qui fait le fond de la philosophie de M. Ollé-Laprune. Oui, la philosophie est affaire d'âme et de sentiment autant peut-être qu'affaire d'esprit ; elle est l'art du bien comme elle est la science du vrai. Toutefois, on commettrait une exagération manifeste, qui compromettrait les bases de la certitude, si l'on substituait une certaine foi ou bonne volonté à l'évidence, qui seule, avec les premiers principes, dont elle est inséparable, constitue le critérium suprême de la vérité. La science et la vérité sont formellement des biens de l'esprit, quoiqu'ils supposent ou préparent, dans le cœur, des perfections correspondantes. Il faut même reconnaître que cer-

taines vérités premières, certains principes et certains faits s'imposent à l'esprit malgré lui, et qu'ainsi la vérité a un domaine soustrait à toute domination, directe ou indirecte, de la volonté libre. Mais le progrès dans la vérité, surtout quand il s'agit de déductions morales, exige la bonne volonté, qui applique l'esprit à son objet et se subordonne à cet objet plutôt que de le plier à ses caprices. La bonne volonté conditionne ainsi et permet la vérité morale, l'adhésion morale ; mais elle ne la motive jamais. Ici il faut rompre nettement avec les criticistes, anciens et nouveaux : la science et la croyance seront toujours formellement distinctes et opposées. On ne peut ramener la première à la seconde sans la détruire. Il faut rompre encore sur un autre point avec le néocriticisme, en maintenant que la philosophie, bien qu'elle soit progressive indéfiniment, mais d'une manière accidentelle, comme l'esprit humain lui-même, est immuable dans ses principes et ses principales conclusions : elle a des dogmes, des points fixes, un plan arrêté, c'est-à-dire que certaines de nos connaissances, les principales, sont absolues. Un système vrai de philosophie n'est donc pas un abri provisoire où campent les générations en marche vers une vérité plus haute. Non ! car les vérités de demain ne démentiront point celles d'aujourd'hui. La philosophie est plutôt comme une cité, qui grandit sans se déplacer, ou comme un arbre dont les années respectent toujours le tronc et les maîtresses branches.

A la suite de M. Ollé-Laprune, on peut citer quelques jeunes maîtres de l'Université, qui paraissent s'inspirer de sa noble philosophie : *M. Blondel*, auteur d'une thèse remarquée : *l'Action*, essai d'une

critique de la vie et d'une science de la pratique (1893); *M. Delbos*, qui a publié une savante étude sur Spinosa : *le Problème moral dans la philosophie de Spinosa et dans l'histoire du spinosisme* (1893). Bien qu'elle n'ait pas obtenu le prix au concours ouvert par l'Académie des sciences morales, cette étude a été préférée par plusieurs à celle de M. Worms qui fut couronnée. Ces deux ouvrages sont dédiés à M. Ollé-Laprune.

751. **M. Fonsegrive**, l'un des maîtres les plus brillants de l'Université, mérite d'être cité à côté de ses aînés, MM. Charaux et Ollé-Laprune. C'est le même esprit chrétien qui anime tous ses écrits, déjà nombreux ; mais sa philosophie n'en garde pas moins une physionomie distincte, dont tous les traits ne sont pas encore fixés. Ancien élève de l'Ecole normale, M. Fonsegrive a professé la philosophie dans plusieurs lycées et, en dernier lieu, au lycée Buffon. Son *Essai sur le libre arbitre* (1887 ; 1896, 2e éd.), couronné par l'Académie des sciences morales dans un concours de 1885, commença à le faire connaître. Il a publié depuis : *Eléments de philosophie* (1891, 2 vol.) ; *la Causalité efficiente; François Bacon* (1893) ; *Lettres d'un curé de campagne* (1894) signées du nom de Yves Le Querdec ; *Lettres d'un curé de canton* et *Journal d'un évêque*, qui n'ont pas tardé à suivre. M. Fonsegrive a collaboré à diverses publications et à divers journaux : à la *Gazette de France* sous le nom de Jean Lacoste, au *Monde*, à la *Grande Encyclopédie*, à la *Revue philosophique*, à la *Revue de la quinzaine*, dont il a pris la direction (1er avril 1896). Il déploie ainsi une grande activité.

Ce qui le distingue d'abord, c'est la préoccupation

de faire bénéficier la philosophie de la méthode expérimentale, accréditée par Taine et les positivistes ; on peut même se plaindre qu'il ait accordé trop d'importance aux auteurs et aux procédés de cette école dans ses *Eléments de psychologie*. Son étude sur le libre arbitre est peut-être le travail le plus considérable et le plus digne d'être consulté qui ait été publié récemment sur cette difficile et éternelle question, qu'on a renouvelée à fond de nos jours. Mais peut-être a-t-il supposé que l'acte libre impliquait de sa nature, du moins chez l'homme, quelque ignorance. Il ne paraît pas non plus que le libre arbitre de l'homme puisse être prouvé, à proprement parler, par des arguments purement métaphysiques, c'est-à-dire abstraction faite du témoignage de la conscience : notre libre arbitre est un fait plutôt qu'un droit absolu. Seule la liberté de Dieu se prouve par la contingence même de la créature et la perfection de son Auteur. Trop confiant peut-être, ici du moins, dans la portée de la métaphysique, M. Fonsegrive paraît trop suspecter, au contraire, la valeur du témoignage de la conscience individuelle et sociale, quand il écrit : « Je ne suis pas persuadé que les aveux des criminels, leurs remords, leur acceptation volontaire de la peine soient des preuves bien probantes de l'existence réelle de leur libre arbitre. Je crois que tous ces phénomènes peuvent s'expliquer dans l'hypothèse déterministe. Je persiste enfin à croire que la législation d'un déterminisme conséquent pourrait être exactement la même qu'une législation pénale fondée sur le libre arbitre » (1).

(1) *Revue phil.* 1892 sept. p. 311-312.

Enfin, de même qu'il cède trop, en psychologie, aux prétentions de l'école empirique, peut-être aussi, en logique, est-il trop favorable au criticisme, quand, par exemple, il paraît vouloir substituer la définition de la vérité logique (accord de la pensée avec elle-même) à la définition de la vérité absolue (accord de la pensée et de l'objet : *adæquatio intellectus et rei).* Ce serait cette dernière, et non pas l'autre, qui devrait être notre point de départ commun avec nos adversaires. Il a la confiance, en effet, de réfuter le criticisme par son propre principe. Mais d'autres estiment, au contraire, que pareille concession serait excessive et funeste : on ne peut tirer de la seule logique la métaphysique, non plus que de l'idée pure la réalité. Mais quelles que soient ces observations critiques, elles ne font que témoigner de notre estime pour un philosophe vraiment indépendant et un écrivain de talent qui a rendu déja de grands services ; ses idées, en se développant encore, ne sauraient manquer de se perfectionner.

752. **M. Denys Cochin** n'est pas un philosophe de profession comme les précédents et les suivants ; mais il a publié quelques ouvrages inspirés par le spiritualisme chrétien : *l'Evolution et la vie* (1886, plusieurs éd.) ; *le Monde extérieur* (1895). Tout en faisant au système de l'évolution certaines concessions particulières, il n'en défend pas moins les principes les plus essentiels de la philosophie chrétienne. Dans *le Monde extérieur,* il établit la distinction absolue de l'esprit et de la matière, du monde et de Dieu ; mais on ne saurait le suivre dans certaines théories sur l'espace, la nature des corps, la perception extérieure.

M. l'abbé Duquesnoy, docteur ès lettres, a professé la philosophie à la faculté catholique des lettres de Toulouse. Il a publié : *la Perception des sens, opération exclusive de l'âme* (1878). Comme on le voit par ce titre, l'auteur a cru pouvoir maintenir la thèse cartésienne que renversent les scolastiques, en démontrant que le sujet de la sensation n'est pas l'âme seule mais le composé. Au reste, il faut convenir, avec M. Duquesnoy, que l'âme est le principe formel, actif de la sensation; ce que paraissent oublier ceux qui attribuent à la sensation et à l'idée sensible ou espèce sensible l'étendue et la divisibilité.

M. l'abbé Piat, agrégé de philosophie et docteur ès lettres, professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris, a publié sa thèse : *l'Intellect actif* (1891), rééditée sous ce titre : *l'Idée* (1896); *la Liberté* (1894-95, 2 vol.). Sans adhérer précisément à la philosophie scolastique, M. Piat n'en a pas moins représenté dignement devant le jury de la Sorbonne la philosophie de l'Eglise; et son étude historique et dogmatique sur la liberté a été comptée, avec celle de M. Fonsegrive, parmi les travaux marquants sur cette matière.

Citons aussi M. l'abbé Ch. Denis, qui, après M. l'abbé Guieu, devenu vicaire général de Gap, a pris la direction des *Annales de philosophie chrétienne* (1895 avril) fondées par Bonnetty. Elles comptaient déjà à cette date leur 65e année d'existence. M. Denis a publié divers travaux qui lui ont mérité la place qu'il occupe dans le monde philosophique, entre autres une étude sur la philosophie du clergé en France de 1797 à 1879, une autre étude sur l'Œuvre de M. Caro et le spiritualisme en France ; une autre encore sur

Ernest Renan et la philosophie religieuse au XIXe siècle (*Annales* 1893), etc.

Mentionnons encore, parmi les meilleurs collaborateurs des *Annales de phil. chrétienne* : M. l'abbé Merklein, qui a publié : *Philosophes célèbres* (1886 et suiv. 2 vol.).

753. **Conférenciers et apologistes : le P. Monsabré.** — Nous abordons maintenant le groupe des philosophes et des écrivains chrétiens qui ont mis leur raison au service de leur foi dans des conférences ou des ouvrages d'apologétique. Ils continuent les traditions inaugurées par les Frayssinous, les Lacordaire, les Auguste Nicolas, etc., dont nous avons parlé dans une première partie.

Le P. Monsabré, O. P., né à Blois en 1827, a occupé à son tour, avec éclat (1872-90), la chaire de Notre-Dame illustrée par ses prédécesseurs. Son œuvre oratoire consiste principalement dans « l'Exposition raisonnée du dogme catholique ». Il s'est inspiré constamment de la doctrine de saint Thomas, qu'il sait interpréter de la manière la plus éloquente et la plus heureuse. On lui a reproché d'avoir accordé trop de faveur, dans ses Conférences et dans ses lettres d'approbation, à l'hypothèse transformiste, telle par exemple qu'elle a été soutenue par le P. Leroy (v. ce nom n. 772). Ses *Conférences* ne forment pas moins de 22 vol., sans parler de ses ouvrages de piété ni de ses œuvres poétiques et musicales.

754. **Mgr d'Hulst,** né en 1841, étudia au collège Stanislas, obtint un prix de discours français au concours de 1858, suivit des cours de théologie à Rome et devint, étant déjà vicaire général, le premier recteur de l'Université catholique de Paris, fondée en

1875. Il a succédé au P. Monsabré dans la chaire de N.-D. et consacré son admirable talent à l'exposition et à la défense de la morale chrétienne. Le Carême de 1891 a porté sur les fondements de la morale ; ceux de 1892 et de 1893, sur les devoirs envers Dieu ; celui de 1894, sur la morale de la famille ; celui de 1895, sur la morale du citoyen ; celui de 1896, sur les devoirs de justice. Chaque année ces Conférences sont publiées ainsi que les Retraites pascales. Mgr d'Hulst a publié, en outre une foule de discours ou de brochures qui intéressent la philosophie ou la cause de l'enseignement, et dont plusieurs ont été réunis sous les titres de *Mélanges oratoires* (1891, 2 vol.) et *Mélanges philosophiques* (1892) ; des biographies ou notices biographiques (*Mère Marie-Thérèse*, fondatrice des Sœurs de l'Adoration réparatrice ; *Just de Bretenières ; abbé de Broglie*), etc. Il a été le principal promoteur des Congrès scientifiques des catholiques réunis à Paris en 1888 et 1891. Avec M. de Vorges, il a fondé la Société de S. Thomas (v. de Vorges). Avec Mgr Freppel et Claudio Jannet, il a fondé la Société catholique d'économie sociale, dont les idées, à l'origine, passèrent pour défavorables à celles du cardinal Manning, de M. de Mun et des congressistes de Liège. En 1892, il a succédé à Mgr Freppel à la Chambre des députés.

Sous divers titres et dans diverses fonctions, toutes de premier ordre, Mgr d'Hulst combat à la tête des philosophes chrétiens et des apologistes. Ses conférences de N.-D. en particulier ont un caractère tout philosophique. Il y a exposé et critiqué les principaux systèmes de morale, traité et abordé une foule de questions qui divisent les écoles. Parmi ses opinions

nous en remarquerons quelques-unes. Mgr d'Hulst a paru enclin à faire au transformisme toutes les concessions compatibles avec la foi : « Oui, dit-il, avec Dieu à l'origine de l'être, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en contenir le mouvement, l'évolution est admissible » (5e conf. 1891). Mais, en matière de transformisme, la métaphysique est moins accommodante que la foi. On ne saurait voir dans le transformisme qu'une question de faits : il est essentiellement une explication métaphysique des faits. Il ne suffit pas d'admettre que Dieu est à l'origine et au terme de l'évolution et qu'il concourt à tous ses progrès : il faut reconnaître encore que les choses ne sont pas de simples phénomènes et que Dieu a dû mettre dans leur nature les principes actifs de leur développement ultérieur. Il va ensuite sans dire que les espèces immuables affirmées en métaphysique peuvent être bien moins nombreuses que les espèces déterminées par les naturalistes ; ceux-ci peuvent perfectionner ou corriger de mille manières leurs classifications, multiplier ou diminuer les genres et les espèces, sans que les métaphysiciens aient des motifs sérieux d'intervenir.

Mgr d'Hulst a paru admettre aussi, avec l'abbé de Broglie, que, toutes nos connaissances étant imparfaites, nous n'avions, pour ainsi dire, la vérité que par approximation. Il pense, en particulier, que tout « système philosophique, si grand qu'il soit, ne sera jamais autre chose qu'une approximation de la vérité » (1re Conf. 1891). — Sans doute, s'il entend par système un ensemble de doctrines sûres mêlées d'opinions fausses, tout système pèche à cause de celles-ci. Mais considéré dans les vérités qui le constituent

essetienllement et qu'il enchaîne avec logique, un système vrai n'est que dans la vérité, il est tout entier dans la vérité, et tout autre système plus parfait devra le contenir, se fonder même sur lui et le développer. Vraies dans la pensée de leur auteur, qui les a expliquées dans de savantes notes, les expressions citées ne sont peut-être pas sans danger en face des partisans aujourd'hui si nombreux de la relativité de la connaissance.

Au point de vue économique et social, Mgr d'Hulst a paru incliner jusqu'ici vers les doctrines de l'école libérale (v. Claudio Jannet, Paul Leroy-Beaulieu) ; et c'est peut-être ce qui l'a déterminé à ne porter que tardivement et d'une manière abrégée les questions sociales présentes dans la chaire de N.-D. Enfin, dans un article du *Correspondant*, qu'il a publié à part (*la Question biblique*), Mgr d'Hulst a exposé sur la Bible, mais non pas en son nom, des idées hardies, que l'Encyclique *Providentissimus* qui parut quelque temps après (1893 fin) n'a pas confirmées. — Mais quelque fondées que puissent être ces observations critiques, elles n'en font pas moins ressortir l'activité merveilleuse et le talent exceptionnel de Mgr d'Hulst. Les philosophes scolastiques doivent lui être particulièrement reconnaissants d'avoir traduit souvent, avec une perfection de langage et une exactitude rares, les plus profondes doctrines de l'école.

755. **Autres apologistes.** — Nous ne pouvons que mentionner rapidement les autres philosophes chrétiens qui se sont signalés parmi les apologistes.

Mgr Freppel (1827-1891), alsacien d'origine, professa longtemps l'éloquence sacrée à la Sorbonne, devint évêque d'Angers en 1869, fonda l'Université

catholique de cette ville, entra à la Chambre en 1880, comme député monarchiste, élu par la 3e circonscription de Brest. Il y continua, mais d'une autre manière, le rôle glorieux de Mgr Dupanloup. Citons de lui : *les Pères apostoliques et leur époque* (1859 ; 1870, 3e éd.) ; *les Apologistes chrétiens au* IIe *siècle* (1860 ; 1870, 2e éd.) ; *saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule aux deux premiers siècles* (1861) ; *Examen critique de la* Vie de Jésus *de M. Renan* (1863, nombreuses éd.) ; *Tertullien* (1864, 2 vol.) ; *Clément d'Alexandrie* (1865 ; 1873, 2 éd.) ; *Origène* (1868), etc. On a publié divers recueils considérables de ses *Œuvres*.

Le card. Pie (1815-1880), évêque de Poitiers depuis 1849, fonda, après le Concile du Vatican, la faculté de théologie de Poitiers, qui n'eut qu'une existence éphémère. Il se distingua par sa doctrine. Attentif au mouvement philosophique, il avait dénoncé de bonne heure le naturalisme comme le grand mal du siècle.

Mgr Guiol, ancien vicaire général de Marseille, premier recteur de l'Université catholique de Lyon, mort en 1884, a laissé des *Conférences* sur Dieu et la création et quelques ouvrages remarquables : *Démonstration philosophique de la divinité de J.-C.*; *de l'Incrédulité contemporaine et de la foi religieuse* (1877, nouv. éd. augmentée) ; *de l'Unité de conscience*, considérations sur l'enseignement chrétien (1883), etc. Bien qu'appartenant par son éducation à une autre école, il a favorisé par tous les moyens la renaissance et le développement de la philosophie de S. Thomas.

Le P. Caussette (1819-1880) aida le cardinal Des-

prez à fonder l'Université catholique de Toulouse. Il a publié : *le Bon sens de la foi* (1871, 2 vol.). En 1844, il était entré chez les missionnaires de la Congrégation du Sacré-Cœur restaurée par Mgr d'Astros.

Mgr Baunard, né à Bellegarde (Loiret) en 1826, fut appelé à l'Université catholique de Lille comme professeur d'éloquence sacrée et succéda comme recteur à Mgr Hautcœur. Sa thèse latine de doctorat ès lettres porte sur les idées pédagogiques de *Platon* ; sa thèse française, sur *S. Théodulphe*, évêque d'Orléans (1860). Il est l'auteur de biographies remarquables et très répandues : *l'Apôtre S. Jean* (1869) ; *Saint Ambroise* (1871) ; *Mme Barat* (1876) ; *Mme Duchesne* (1878) ; *le cardinal Pie* (1885) : *le général de Sonis* ; *le cardinal Lavigerie*, etc. Citons surtout comme intéressant l'apologétique et la philosophie : *le Doute et ses victimes dans le siècle présent*, Jouffroy, etc. (1865) ; *la Foi et ses victoires* (1881) ; et comme intéressant l'éducation : *Dieu dans l'Ecole*, *le Collège Saint-Joseph de Lille*, discours, notices et souvenirs (1888). Tous ces ouvrages, qui ont eu pour la plupart de nombreuses éditions, attestent l'influence qui a été exercée par leur auteur sur les esprits de ses contemporains non moins que son activité.

Le chanoine Duilhé de Saint-Projet, doyen, puis recteur de l'Université catholique de Toulouse, a été le premier promoteur des Congrès scientifiques des catholiques. Il a publié l'*Apologie scientifique de la foi chrétienne* (1884 ; 1896, 4e éd. mise au courant des derniers progrès de la science). Cet ouvrage a été traduit en italien et en allemand ; il a été l'objet des plus hautes approbations et aussi de critiques assez vives. L'auteur se montre disposé à faire de

larges concessions à l'évolutionnisme et à d'autres hypothèses contemporaines.

L'abbé Guthlin. — Parmi ceux qui ont des premiers et le plus solidement réfuté les erreurs du positivisme, on ne peut oublier l'abbé Guthlin, vicaire général de Mgr Dupanloup. Il publia, en 1873 : *les Doctrines positivistes en France.* Il avait préparé aussi une édition philosophique et critique des *Pensées de Pascal*, qui a été achevée et publiée par son neveu Mgr Guthlin (1896).

Mgr Méric, né en 1838 à Hesdin (Pas-de-Calais), étudia au collège de Toulouse, puis au grand séminaire de cette ville. Il fut ensuite le secrétaire du P. Gratry et entra chez les Oratoriens ; il a suppléé, puis remplacé le P. Gratry dans la chaire de morale à faculté de théologie de la Sorbonne jusqu'à sa suppression. Il a publié : *Etudes contemporaines*, comprenant deux séries, l'une sur la vie dans l'esprit et dans la matière, l'autre sur la morale et l'athéisme contemporain (1872 et 1876) ; *la Chute originelle et la responsabilité humaine* (1877) ; *du Droit et du Devoir* (1877) ; l'*Autre vie* (1880, 2 vol.) ; *les Guerres sociales du temps présent* (1884) ; *Histoire de M. Emery*, etc. (1885, 2 vol., plusieurs éd.) ; *la Sorbonne et son fondateur* (1888) ; *le Merveilleux et la science*, étude sur l'hypnotisme (1888, plusieurs éd.) ; *le Clergé sous l'ancien régime.* Il est aussi l'auteur d'un opuscule pieux, publié d'abord sous le couvert de l'anonyme et qui a eu de très nombreuses éditions : *Au ciel on se reconnaît.*

Mgr Méric a dignement continué les traditions de ses prédécesseurs et a défendu, au nom des mêmes principes spiritualistes, la vérité morale et religieuse.

Plusieurs estiment que dans son étude sur l'hypnotisme il étend la sphère du naturel au delà des justes limites. Mais il se montre encore plus circonspect que bien d'autres écrivains ecclésiastiques. Son mérite exceptionnel l'aurait fait appeler depuis longtemps à de plus grands honneurs, s'il n'y avait renoncé par la dignité de son caractère et la fermeté de son attitude.

Le P. Alexis Arduin, religieux de la Trappe d'Aiguebelle (Drôme), a publié, avant d'entrer dans la vie religieuse, les premiers volumes d'une apologie scientifique remarquable de la foi chrétienne : *la Religion en face de la science* (3 vol. 1881, 3e éd.). Il collabore à l'*Université catholique*.

Le P. Pesnelle, ancien professeur de la faculté de théologie de Bordeaux, aujourd'hui Supérieur des Prêtres de la Miséricorde (anc. Missionn. de France), a publié *le Dogme de la création et la science contemporaine* (1881 ; 1893, 2e éd.), et *le Drame de la vie*. Le premier ouvrage est une réfutation du matérialisme, du darwinisme, du préadamisme, etc. ; le second contient toute une philosophie et toute une théologie sociales sous la forme d'un roman.

M. l'abbé Canet, qui a professé dans les séminaires confiés à la Société de Saint-Sulpice, a publié *la Libre pensée contemporaine* (1885) ou *la Liberté de conscience*, sa nature, son origine, son histoire et sa pratique dans nos sociétés contemporaines (1894). C'est une réfutation des principales erreurs contemporaines.

Bien d'autres auteurs pourraient être cités parmi les conférenciers et apologistes, sans parler de ceux qui ont trouvé déjà leur place dans quelque chapitre précédent ou que nous signalerons dans la suite de cet ouvrage. Nommons encore ici :

Mgr Bougaud (1824-1888), mort évêque de Laval, qui publia : *le Christianisme et les temps présents* (1872 et suiv., 5 vol., plusieurs éd.), dont quelques idées théologiques et philosophiques ont été critiquées avec raison ; *Histoire de sainte Chantal*, etc. ; — *le Père Lescœur*, né en 1825, qui fonda l'Oratoire avec les PP. Pétetot et Gratry ; il suppléa ce dernier pendant deux ans à la Sorbonne. Sa thèse latine de doctorat porte sur la correspondance de Bossuet et de Leibniz touchant la réconciliation des protestants avec l'Eglise ; sa thèse française est une étude sur la *Théodicée* de Thomassin (1852). Citons encore de lui : *le Règne temporel de J.-C.* (1867), étude sur le millénarisme ; *la Science du bonheur* (1873) ; *la Foi catholique et la réforme sociale* (1878) ; *l'Etat maître de pension*, examen de la loi Ferry (1879) ; une série d'articles sur « la Science et les faits surnaturels contemporains », publiés dans les *Annales de phil. chrét.* (1896, janv. et suiv.). — *Le Père At* et *Mgr Justin Fèvre*, qui se sont appliqués surtout à combattre le libéralisme sous toutes ses formes. Le P. At a publié : *le Vrai et le faux* en matière d'autorité et de liberté d'après le Syllabus (1874, 2 vol.). — L'abbé *J.-B. Jaugey* (1844-1893), ancien professeur de théologie morale à l'Université catholique de Lyon (1878-86). Il publia la revue *la Controverse*, lorsque les PP. jésuites suspendirent la publication des *Etudes* (1880), puis fonda *la Science catholique* (1887) et dirigea un *Dictionnaire d'apologétique* (1888, gr. in-8), auquel ont collaboré Mgr de Harlez, MM. Didiot, Vacant, etc.). — *M. l'abbé Gondal*, prêtre de Saint-Sulpice, auteur d'études apologétiques sur *la Religion*, *le Miracle*, etc., en voie de publication.

756. **Les Apologistes et les sectes.** — Nous pouvons signaler aussi, parmi les apologistes, ceux qui se sont appliqués à démasquer les sectes antichrétiennes, en particulier la franc-maçonnerie. L'histoire est inexplicable, surtout notre histoire contemporaine, si l'on ignore l'action plus ou moins occulte des sociétés secrètes condamnées par l'Eglise. Elles se relient de quelque manière aux anciennes hérésies (Gnostiques, Manichéens, etc.), dont l'histoire est si intimement liée à celle de tous les Etats chrétiens. Parmi les auteurs qui se sont appliqués à la philosophie de l'histoire considérée à ce point de vue, nous citerons les suivants : *le P. Deschamps*, dont le grand ouvrage sur *les Sociétés secrètes et la Société ou Philosophie de l'histoire contemporaine* a été refondu et continué par Claudio Jannet. Le tome III, avec *Notes et documents* recueillis par Cl. Jannet, a paru en 1883. — *Mgr Meurin* (1825-1895), de la Compagnie de Jésus, vicaire apostolique de Bombay, archevêque de Port-Louis (île Maurice), où il est mort, auteur de plusieurs ouvrages d'apologétique écrits en diverses langues, en particulier : *la Franc-maçonnerie, synagogue de Satan* (1893). — *Dom Paul Benoît*, chanoine régulier de l'Immaculée-Conception, auteur d'un ouvrage d'apologétique remarquable, *la Cité antichrétienne au* XIXe *siècle*, comprenant deux parties : *les Erreurs modernes* (1894, 4e éd. refondue et augmentée, 2 vol.) ; *la Franc-maçonnerie* (1895, 2e éd. refondue et augmentée, 2 vol.) (1).

(1) A certains égards on pourrait citer les Œuvres de M. Drumont, qui intéressent si souvent la philosophie sociale. Elles révèlent l'action de la franc-maçonnerie en tant qu'elle se combine avec celle de la juiverie.

757. **Philosophie et religion; histoire religieuse : abbé de Broglie** (1834-1895). — Nous ne changerons pas de sujet en suivant les philosophes chrétiens dans les sciences diverses qu'ils ont cultivées d'une manière spéciale. Le caractère de plus en plus saillant de la philosophie contemporaine, c'est de ne rester étrangère à aucun ordre de connaissances : elle pénètre de gré ou de force dans toutes, soit qu'on l'appelle à l'aide, soit qu'on la combatte, et redevient ainsi la science universelle et supérieure des choses. Le premier domaine que nous rencontrons est celui des religions et de leur histoire. Nous avons déjà vu (n. 736-740) que cette science particulière s'est développée beaucoup de nos jours, mais qu'elle a été dénaturée par des historiens et des philosophes hostiles à l'Eglise, disons même hostiles à tout ordre surnaturel. Nous devons donc signaler maintenant les principaux défenseurs de l'idée chrétienne.

Il en est peu qui se soient signalés autant que l'abbé de Broglie, longtemps professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris. Frère du duc de Broglie, il servit d'abord dans la marine et arriva au grade de lieutenant de vaisseau (1862) ; il entra dans l'état ecclésiastique en 1869. Riche, il vécut pauvre et périt assassiné, victime de sa condescendance et de son zèle sacerdotal. Il a publié : *Conférences sur la vie surnaturelle* (1878-83, 3 vol.) ; *le Positivisme et la science expérimentale* (1881, 2 vol.), son principal ouvrage philosophique ; *la Science et la religion* (1883) ; *Instruction morale, Dieu, la conscience, le devoir* (1884) ; *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (1885) ; *la Morale sans Dieu* (1886) ; *le Présent et l'avenir du catholicisme en*

France (1892) ; *la Réaction contre le positivisme* (1894). Il a collaboré au *Correspondant*, aux *Annales de phil. chrét.*, etc. De là beaucoup d'articles et plusieurs brochures : *l'Apologétique chrétienne en présence des sciences et de l'histoire ; la Transcendance du christianisme ; les Nouveaux Historiens d'Israël*, etc.

L'abbé de Broglie s'est appliqué spécialement à la défense de la religion, dont il a étudié également la nature et l'histoire. Il a montré que la religion chrétienne est incomparablement plus parfaite que les autres formes religieuses ; qu'elle a sur elles l'avantage de la vérité intégrale et d'une supériorité toute surnaturelle. Cette démonstration de la « transcendance du christianisme », selon une expression heureusement choisie, était on ne peut plus opportune à notre époque, où certains esprits sont troublés par des comparaisons superficielles entre les différents cultes. Loin que l'histoire des religions et leur état respectif présent puissent autoriser une sorte de scepticisme religieux, ils fournissent, au contraire, une nouvelle démonstration de la vérité chrétienne. Tous les cultes, présents ou passés, sont des dégénérescences de la religion naturelle et de la religion révélée ou des préparations au christianisme : c'est la conclusion toujours plus claire de la science des religions.

L'abbé de Broglie s'est distingué aussi par sa réfutation des positivistes et de Taine en particulier. Mais il a partagé plus d'un préjugé de l'école éclectique française : à la théorie scolastique de la constitution des corps il préférait une sorte d'atomisme ; il n'admettait pas l'objectivité des qualités sensibles des

corps ; en morale, il cherchait à corriger la théorie aristotélicienne du bonheur, fin dernière de l'homme, etc., etc.

Le P. Largent a remplacé l'abbé de Broglie dans sa chaire d'apologétique. Né en 1834 à La Bassée (Nord), il étudia au petit séminaire de Cambrai et il fit son droit à Paris. En 1859, il quitta le barreau pour entrer à l'Oratoire, suivit les cours du Collège romain, professa la théologie à Tours, s'adonna à la prédication. A l'Institut catholique de Paris, il a d'abord professé l'histoire ecclésiastique. Il est l'auteur d'études historiques sur saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse, sur saint Jean Chrysostome et la critique contemporaine, de biographies, d'ouvrages ascétiques, etc.

Le P. Fontaine, S. J., occupe, depuis 1894, la chaire d'apologétique à l'Université catholique d'Angers. Il a publié *la Chaire et l'apologétique au XIXe siècle ; le Nouveau Testament et les origines du christianisme*, études apologétiques (1890) ; *l'Irréligion contemporaine et la défense catholique* (1895). Il prépare : *l'Histoire des religions*, études critiques d'hiérographie.

758. **Mgr de Harlez** est un orientaliste éminent, professeur depuis de longues années à l'Université catholique de Louvain. Né à Liège en 1832, il étudia d'abord le droit et fut reçu docteur. Entré dans les ordres et s'étant appliqué à l'étude des langues orientales, il y a excellé. Citons, entre autres ouvrages, sa traduction de *l'Avesta*, livre sacré des sectateurs de Zoroastre (1875-77, 3 vol.) ; *la Linguistique et l'unité originaire de l'humanité* (1878) ; *des Origines du Zoroastrisme* (1879) ; *les Aryas et leur*

première patrie (1880) ; *Védisme, brahmanisme et christianisme : la Bible dans l'Inde* (1881) ; *la Religion nationale des Tartares orientaux mandchoux et mongols* comparée à la religion des anciens Chinois, traduit pour la première fois (1888). Mgr de Harlez a fondé une revue savante, *le Muséon*, collaboré à une foule de revues de langue française ou étrangère. Un discours de lui sur la nature et l'utilité de l'étude des religions, a été lu au « Parlement des religions », à Chicago, lors de l'Exposition (1893). Avec toute l'autorité d'un spécialiste de premier ordre, il n'a cessé de défendre les thèses spiritualistes et chrétiennes sur l'origine de la religion, le monothéisme primitif, l'infériorité des religions fausses, etc. C'est ainsi qu'il a prouvé, contre M. Albert Réville, que les Chinois primitifs étaient monothéistes. Ajoutons que Mgr de Harlez ne se désintéresse point des questions économiques et sociales. Avec le savant historien et professeur de Liège, Godefroy Kurth, il a défendu chaleureusement les doctrines et les œuvres de l'abbé Pottier.

Félix Robiou (1818-94), ancien élève de l'Ecole normale, professeur à la Faculté de Rennes, correspondant de l'Acad. des inscriptions, s'est signalé aussi par de nombreux travaux, dont la plupart regardent les religions et l'histoire orientales. Citons, en particulier : *Histoire ancienne des peuples d'Orient jusqu'aux guerres médiques* (1862), à l'usage des classes ; *les Institutions de la Grèce antique* (1882 ; 1890, 2e éd.) ; *les Institutions de l'ancienne Rome* (1885-88, 3 vol.) ; une série d'articles sur la marche des idées religieuses dans l'antiquité (*Annales de phil. chrét.*, 1886, mai et suiv.).

L'abbé Vigouroux, etc. — Nous pourrions citer encore l'abbé Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Ecriture sainte à l'Institut catholique de Paris, et ses collaborateurs au *Dictionnaire de la Bible*, pour ceux de leurs travaux qui intéressent la philosophie religieuse.

Enfin, nous ne pouvons oublier la *Revue des religions*, fondée par M. l'abbé Peisson en 1889. Elle a pour but : 1° d'exposer les différentes religions qui ont vécu ou qui vivent encore sur le globe ; 2° de réfuter les erreurs relatives à l'histoire des religions enseignées dans les journaux, livres, revues, chaires universitaires, etc. ; 3° de faire de la science des religions comparées l'apologie du christianisme. Les éloges qu'elle a déjà reçus attestent qu'elle se montre fidèle à ce beau programme.

759. **La philosophie chrétienne et le droit.** — Si nous passons maintenant de la science des religions à celle du droit, nous trouvons plus d'un jurisconsulte qui s'est appliqué à le rattacher étroitement à la morale et à la philosophie chrétiennes.

M. Lucien Brun, sénateur, né en 1822, l'un des principaux fondateurs de l'Université catholique de Lyon, a publié une remarquable *Introduction à l'étude du droit* (1879), qui est un résumé de ses leçons à l'Université.

M. de Vareilles-Sommières, doyen de la faculté catholique de droit de Lille, a publié *les Principes fondamentaux du droit* (1889), où il expose des idées assez personnelles, qui ont été fort critiquées ; il combat, sur certains points, MM. Lucien Brun, Rothe, etc.

M. Tancrède Rothe, professeur à la faculté catho-

lique de droit de Lille, a publié un volumineux et savant *Traité de droit naturel, théorique et appliqué* (3 forts vol., 1893-96). Quelles que soient les critiques dont cet ouvrage important a été l'objet et qui s'expliquent par la hardiesse avec laquelle l'auteur a tiré toutes les conclusions que comportaient ses principes, son œuvre n'en est pas moins recommandable ; toutes ses opinions méritent d'être discutées. Il importe de suivre la morale sociale chrétienne et le droit naturel jusqu'à leurs dernières conclusions et de ne reculer devant aucune de leurs applications, toutes les fois qu'elles deviennent possibles.

Nous remarquerons aussi l'ouvrage de M. l'abbé M. de Baets, secrétaire de l'évêque de Gand : *les Bases de la morale et du droit* (1892). Se tenant plus près des principes, il offre moins de prise à la critique. Bien d'autres ouvrages pourraient être signalés encore, dont les auteurs appartiennent à divers milieux : par exemple *le Crime et la peine*, par M. Proal, conseiller à la Cour d'Aix (1892), ouvrage couronné par l'Acad. des sciences morales ; *la Criminalité politique* (1895), du même auteur, où il montre le malheureux effet de la politique sur la criminalité de notre temps. L'auteur professe hautement le spiritualisme.

Mais c'est de nos facultés catholiques surtout qu'on doit attendre les ouvrages qui rétabliront notre droit sur ses véritables bases, qui sont celles du droit naturel et de la morale chrétienne. Des ouvrages tels que ceux de Beaussire et de Franck (v. ces noms), bien que ces auteurs soient fidèles au spiritualisme, ne sauraient être acceptés désormais par des philosophes et des jurisconsultes catholiques.

760. **La philosophie chrétienne et l'éducation**. — S'il est un art et une science auxquels la philosophie doive s'intéresser, c'est l'éducation. Nous avons vu que les philosophes et les éducateurs rationalistes l'ont ainsi compris (v. n. 730-735). Leurs efforts se sont associés à ceux qu'on a prodigués dans l'ordre politique pour laïciser la morale et bannir l'esprit chrétien des mœurs publiques. Et peut-être que l'éducation chrétienne n'a pas été défendue, du moins dans le domaine spéculatif ou des idées, avec la même clairvoyance et la même ardeur qu'on a mises à la combattre.

Mgr Dupanloup (1802-1878). — A la tête des éducateurs chrétiens et de ceux qui ont essayé d'écrire la philosophie de l'éducation chrétienne, au XIXe siècle, se place l'Evêque d'Orléans, le principal auteur de la loi de 1875, en vertu de laquelle furent fondées les Universités catholiques. Ses travaux sont bien antérieurs à la persécution qui a sévi ensuite : *de l'Education* (1872, 9e éd.) ; *de la haute Education intellectuelle* (1866, 3 vol.); *la Femme studieuse* (1869 ; 1872, 3e éd.) ; *le Mariage chrétien* (1868; 1875, 4e éd.); *l'Enfant* (1869 ; 1895, 6e éd.) ; *Manuel des catéchismes* (1832) ; *Méthode générale de catéchisme* (1841, 2 vol.), etc. Plusieurs de ses ouvrages lui méritent une place parmi les apologistes, par exemple : *le Christianisme présenté aux hommes du monde* (1844, 6 vol.). Mgr Dupanloup fut un polémiste incomparable. Sans parler de ses autres luttes, rappelons la polémique retentissante qu'il soutint contre Mgr Gaume et *l'Univers* au sujet des classiques païens (1).

(1) Au souvenir de Mgr Dupanloup nous rattacherons celui de l'abbé Hetsch, docteur allemand, converti du protestantisme. Il enseigna au séminaire d'Orléans. L'abbé Hetsch avait conçu un

Mgr Gaume (1802-1879) estimait que la part faite à ces classiques dans les maisons d'éducation chrétiennes était démesurée; il voulait qu'on les remplaçât plus ou moins par les Pères de l'Eglise et d'autres auteurs ecclésiastiques. Il voyait dans ce paganisme de l'enseignement, imité du temps de la Renaissance, le germe du naturalisme et de l'incrédulité qui ont infesté la société chrétienne au cours des derniers siècles. Dans cet esprit il publia : *le Ver rongeur des sociétés modernes* (1851) ; *Lettres sur le paganisme dans l'éducation* (1852) ; *Bibliothèque des classiques chrétiens, latins et grecs* (1852-55, 30 vol.) ; *Pie IX et les études classiques* (1875), etc. (v. Bonnetty, Ventura, t. II, n. 621-2).

M. l'abbé Garnier a repris, en les modifiant, les idées de Mgr Gaume ; et il a été combattu par M. l'abbé Ragon, helléniste distingué, professeur à l'Institut catholique de Paris, l'un des promoteurs de *l'Alliance* des maisons d'éducation chrétiennes, et par quelques PP. des *Etudes*. Mais, quelle que soit la valeur des conclusions de nos plus savants et de nos plus religieux éducateurs, il paraît bien, à en juger par les effets, que l'éducation donnée au XVIIIe et au XIXe siècle a péché par plus d'un endroit ; car autrement on ne s'expliquerait pas qu'elle ait si souvent avorté. L'Eglise et ses congrégations enseignantes

plan nouveau d'apologétique catholique. Une monographie lui a été consacrée par Mlle du Boys (1885). — Citons aussi Mgr Lagrange (1827-1895), mort évêque de Chartres, collaborateur dévoué et historien de Mgr Dupanloup. L'abbé Lagrange avait professé la philosophie au collège d'Auteuil. Sans parler de ses biographies (*S. Jérôme*, *Ste Paule*, etc.), citons sa thèse de doctorat en théologie soutenue en Sorbonne : *la Raison et la foi ou Etude sur la controverse d'Origène contre Celse* (1856).

ont été combattues par les générations mêmes qu'elles avaient élevées. Ce même phénomène qui s'est reproduit sous nos yeux pour l'enseignement secondaire et pour l'enseignement primaire, doit avoir d'autres causes encore que l'ingratitude et la malice naturelles du cœur humain. Peut-être l'éducation a-t-elle manqué jusqu'ici d'une instruction religieuse assez solide, d'une philosophie vraiment chrétienne, qui en fût l'âme et le couronnement. On peut donc regarder comme toujours pendante cette question du paganisme dans l'enseignement.

Sans renouveler ces débats, plusieurs des nôtres ont défendu brillamment dans ces dernières années la cause de l'enseignement chrétien (par ex. Mgr d'Hulst, Mgr Baunard, déjà signalés). Mais on ne voit guère d'ouvrage doctrinal récent et de longue haleine sur la philosophie de l'éducation (1).

Le Père Didon. — On ne saurait omettre, en parlant des éducateurs chrétiens contemporains, le Père Didon, O. P., né au Touvet (Isère) en 1840. Il a pris, en 1890, la direction de l'école Albert-le-Grand, à Arcueil, où il continue les traditions pédagogiques inaugurées à Sorèze par son maître, le P. Lacordaire. Citons de lui : *l'Enseignement supérieur et les Universités catholiques* (1875) ; *les Allemands* (1884), ouvrage composé à la suite d'un séjour en Allemagne

(1) Citons cependant, entre plusieurs autres : *les vrais Principes de l'Education chrétienne* (1875), du P. Monfat, mariste. — A signaler encore de M. Brunetière un opuscule : *Education et instruction* (1895), excellente critique de l'éducation athée que cherche à imposer l'Etat. Mais M. Brunetière, qui dénonce si bien le mal, n'arrive pas au vrai remède. Il n'en est pas d'autre que la restauration de l'esprit national et chrétien dans l'enseignement à tous ses degrés.

et dans les universités allemandes. Mais le P. Didon est aussi un apologiste des plus brillants, quoiqu'il ait été vivement critiqué. Citons, à ce point de vue : *l'Homme selon la science et la foi*, conférences (1875) ; *la Science sans Dieu*, conférences (1878) ; *la Vie de Jésus* (1890, 2 vol.), publiée à la suite d'un voyage en Palestine ; *deux Problèmes religieux* (1896). Le P. Didon fut l'un des amis du physiologiste Claude Bernard (v. chap. suiv.).

Mgr Dadolle, né en 1857 à Villemontais (Loire), vicaire général de Lyon chargé de la direction de l'enseignement dans ce grand et beau diocèse depuis 1893, et recteur de l'Université catholique depuis 1894, a publié, outre une biographie (*Albert du Boys*, notice biographique 1893), et divers articles dans le *Correspondant*, l'*Université catholique*, etc., une Conférence remarquable sur *l'Education intellectuelle de la femme chrétienne* (1888). Les leçons religieuses et philosophiques qu'il a données pendant plusieurs années aux jeunes filles n'ont pas encore été publiées, non plus que les cours d'apologétique qu'il a faits pendant douze ans avec éclat à l'Université.

L'abbé Salembier. — Au point de vue particulier de l'enseignement des jeunes filles, citons un traité de psychologie (*Notions de Psychologie* à l'usage des jeunes filles, 1890), publié par l'abbé Salembier, aumônier d'un pensionnat à Lille, devenu professeur d'histoire à la faculté de théologie (Cf. les ouvrages analogues de Marion, qui a professé à l'Ecole normale supérieure des jeunes filles à Fontenay-aux-Roses, n. 733).

Mais ni à Lille, ni à Lyon, ni dans aucun autre centre, n'a été dressé par une autorité compétente

un programme complet d'enseignement chrétien pour les jeunes filles, pouvant s'adapter à leurs diverses situations sociales et se substituer aux programmes officiels, par lesquels un gouvernement athée et sectaire parvient à diriger de quelque manière jusqu'aux efforts de ceux qui doivent le combattre. A plus forte raison l'enseignement des jeunes gens, asservi qu'il est aux programmes et aux examens officiels qui ouvrent la porte de presque toutes les carrières, n'a pu être organisé d'une manière pleinement conforme aux besoins réels de la société présente et de l'esprit chrétien. Toutefois on a reconnu qu'il était également nécessaire et facile de fortifier l'instruction religieuse dans toutes les écoles primaires et secondaires. Signalons, à ce sujet, le *Directoire de l'enseignement religieux dans les maisons d'éducation* (1893, plus. éd.) de M. l'abbé Dementhon, ancien élève de la faculté de théologie de Lyon.

Entre bien d'autres œuvres ou entreprises qui sont à l'honneur de l'enseignement chrétien, nous pouvons nommer ici : la Société générale d'éducation et d'enseignement, qui publie *l'Education chrétienne*, revue hebdomadaire, avec supplément bi-mensuel ; elle a préparé le dernier Congrès pédagogique chrétien de Versailles ; l'Alliance des maisons d'éducation chrétiennes, avec les nombreux classiques qu'elle a édités et la revue bi-mensuelle de *l'Enseignement chrétien* publiée par elle sous la direction de M. l'abbé Klein, successeur de M. l'abbé Ragon ; la collection de livres classiques publiée par les Petits Frères de Marie. Ce sont là autant d'indices du besoin qu'éprouvent tous les éducateurs catholiques d'élever leur enseignement et leur méthode à la hauteur des

dangers que crée l'irréligion contemporaine et des besoins nouveaux qui naissent des transformations sociales.

En nous plaçant au point de vue de l'enseignement supérieur, signalons « l'Œuvre de l'encouragement des études supérieures dans le clergé », dont Mgr Perraud a accepté la présidence, et qui a pour secrétaires M. l'abbé Pautonnier, professeur à Stanislas, et M. Jourdan, professeur à la faculté de Rennes. Il est incontestable que les professeurs ecclésiastiques ont trop souvent manqué de la formation spéciale dont bénéficiaient leurs émules de l'enseignement officiel.

Remarquons enfin qu'on s'est préoccupé aussi du progrès et des réformes des études dans les grands séminaires ; de graves et délicates controverses se sont élevées à ce sujet, dans lesquelles nous ne pouvons entrer. Signalons seulement, entre plusieurs autres, l'ouvrage du Père Aubry, mort jeune encore dans les missions de la Chine : *les grands Séminaires, Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France* (1re partie 1891 ; 2e p. 1893). Le P. Aubry avait étudié au Collège romain et refusé une chaire à la faculté de théologie de Lille, qui s'ouvrait alors. Son frère, curé de Dreslincourt (Oise), a édité ses œuvres. Elles méritent d'être consultées, bien qu'elles tombent sous plus d'une grave critique. Mais la seule conclusion que nous voulons tirer ici, c'est que les questions d'enseignement et d'éducation sont plus nombreuses et plus actuelles que jamais, et qu'une philosophie hautement chrétienne doit inspirer toutes les réformes et diriger tous les progrès.

CHAPITRE XXXIV

PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE. — RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DE QUELQUES AUTRES CONNAISSANCES.

---

761. **La philosophie et la science du langage**. — Il résulte de tout ce qui précède que la philosophie tend à redevenir universelle. Non seulement elle systématise toutes les autres connaissances, mais encore elle interprète leurs découvertes et s'approprie, avec leurs premiers principes, leurs suprêmes conclusions. Déjà nous avons pu mesurer la place qu'elle occupe dans l'éducation, dans la science des religions, etc. L'un des derniers chapitres de cet ouvrage montrera quelle part elle revendique dans les sciences économiques et sociales. Il nous suffit maintenant d'étudier ses rapports toujours plus étroits avec quelques autres connaissances, dont nous n'avons point parlé encore, si ce n'est en nous plaçant au point de vue du positivisme et du rationalisme. La première est la science du langage.

Les philologues de ce temps, catholiques et rationalistes, s'abstiennent généralement de traiter la question de l'origine du langage, comme aussi celle de sa nature et de ses rapports essentiels avec la pensée. Autrefois et naguère encore ils étaient moins réservés (1). Mais les exagérations en sens contraires

(1) Ainsi M. Léon de Rosny, orientaliste, a publié, parmi ses nombreux ouvrages : *de l'Origine du langage* (1869). Ailleurs nous avons signalé déjà la théorie de Renan.

commises par les traditionalistes chrétiens et les évolutionnistes matérialistes, et les critiques sévères qu'ils ont encourues les uns et les autres, ont ramené les philologues à une étude tout expérimentale : le corps du langage est analysé et disséqué avec minutie, mais on néglige l'âme, c'est-à-dire l'idée. Cependant quelques travaux philologiques plus ou moins récents ne laissent pas d'intéresser la philosophie : ainsi *la Vie des mots* par Arsène Darmesteter (1887); *la Vie du langage* par l'Américain Whitney, mort en 1894 ; la plupart des ouvrages de l'orientaliste Max Müller, né en 1823 et professeur à Oxford.

N'oublions pas que le langage est un sujet d'études éminemment philosophique ; ainsi l'on pensé nombre de philosophes célèbres de toutes les écoles : Aristote, Platon, S. Thomas (1) et, dans les temps modernes, Leibniz, Locke, Condillac, A Smith, Schelling, Hartmann. Tous, les éclectiques rationalistes aussi bien que les scolastiques, ont tiré de l'analyse du langage une foule de notions claires et de démonstrations. Néanmoins, la philosophie proprement dite du langage, en particulier les questions d'origine, sont trop négligées. Les transformistes supposent ou affirment sans preuve une origine purement naturelle ; et les spiritualistes, même catholiques, estiment facilement qu'il suffit d'accorder à l'homme primitif la raison pour expliquer l'apparition de la parole et des langues. Cette opinion n'est pas plus juste que les exagérations commises parfois par de Bonald et certains traditionalistes.

(1) Voir par exemple : *la Parole et le langage d'après S. Thomas et d'après Duns Scot*, par l'abbé Vacant (*Annales de phil. chrét.* 1890 févr. et mars).

M. l'abbé Rousselot. — Aussi nous devons signaler, avec tous les éloges qu'elle mérite, la démonstration faite par l'abbé Rousselot, philologue éminent, professeur à l'Institut catholique de Paris, auteur de travaux sur les langues romanes très estimés des spécialistes, et inventeur de procédés et d'appareils d'observation très ingénieux. Dans une étude présentée au Congrès scientifique international des catholiques, en 1888, il a prouvé par des arguments philologiques que « l'homme n'a pas créé le langage. Ce n'est pas la solution complète de la question, ajoute-t-il. Mais l'induction scientifique ne peut pas nous conduire plus loin. C'est à ce point que s'arrête prudemment le philologue » (1).

762. **La philosophie et l'écriture.** — Après la parole, l'écriture. Peut-être pourrons-nous signaler ici les travaux d'un groupe d'observateurs sagaces, de moralistes et de psychologues subtils, qui se sont appliqués dans ces derniers temps à découvrir les rapports intimes qui existent entre la pensée et son expression écrite, entre le caractère et l'écriture. De là une connaissance nouvelle, qui paraît dépasser, du moins chez ceux qui la pratiquent le plus habilement, les bornes de la simple conjecture. On ne saurait la confondre avec un art charlatanesque ou divinatoire, qui peut d'ailleurs trop facilement se substituer à elle.

L'abbé Michon (1806-1881). — L'inventeur en est l'abbé Michon, né à La Roche-Fressange (Corrèze). Il étudia au collège d'Angoulême et à Saint-Sulpice,

(1) Voir, pour plus de détails, *le Traité de philosophie scolastique*, 2[e] éd. T. II, chap. LIX.

fonda une institution ecclésiastique, puis se livra à la prédication à partir de 1845, accompagna M. de Saulcy en Orient en 1850 et 1863, fut chanoine honoraire d'Angoulême et de Bordeaux. L'abbé Michon professait des opinions très libérales ; il fut l'ami du cardinal d'Andréa. On l'accusa d'être l'auteur de romans scandaleux : *le Maudit*, *la Religieuse*, *le Moine*, *le Jésuite*, etc.; mais il s'en défendit énergiquement, et sa vie, où l'art et la science prenaient une grande part, ne cessa pas d'être régulière. Sans parler de ses ouvrages d'histoire et d'archéologie, nous signalerons : *la Femme et la famille dans le catholicisme* (1845); *Apologie chrétienne au* XIXe *siècle* (1863) ; *Vie de Jésus*, suivie des Evangiles parallèles (1865, 2 vol,); *Voyage religieux en Orient* (1854, 2 vol.). Mais nous devons signaler surtout *les Mystères de l'écriture* (1872), publiés avec Desbarolles ; il en développa les idées dans le *Système de graphologie* (1875, nombreuses éd.) et dans la revue de *Graphologie*, qu'il fonda avec ses amis et qui n'a cessé de paraître.

M. Crépieux-Jamin. — Parmi ses disciples qui ont formé la Société de graphologie, nous remarquerons M. Crépieux-Jamin, qui a publié : *Traité pratique de graphologie* (1885) ; *l'Ecriture et le caractère* (1888, plusieurs éd.) ; — M. Varinard, avocat, ancien magistrat, disciple et continuateur de l'abbé Michon, auteur d'un *Cours de graphologie en sept leçons*, etc. — M. Depoin, membre très actif de la Société de graphologie, directeur du *Journal des sténographes*, etc. — Alexandre Dumas (1824-95), ami de l'abbé Michon, accordait une grande importance à la science nouvelle, mais pensait qu'elle ne pouvait se propager que parmi un petit nombre

d'initiés. M. Henri Marion (v. p. 733) l'a cultivée discrètement et, paraît-il, avec un grand succès.

763. **La physiognomonie**. — Près du groupe des graphologues viendrait celui des physiognomonistes, dans lequel nous signalerons *M. Eug, Ledos*, auteur d'un remarquable *Traité de la physionomie humaine* (1894), qui rappelle, mais par leurs meilleurs côtés, ceux des Lavater et des Gall.

Dans le même ordre d'idées, le chanoine Kaufmann, professeur de philosophie à Lucerne et président de la Société de S. Thomas de cette ville, a étudié la *Physiognomonique* d'Aristote. Il pense que cet écrit est authentique, au fond, bien que Zeller l'ait contesté : Kreuz le défend, et on le trouve cité dans Diogène Laërce. M. Kaufmann interprète ainsi la définition d'Aristote : « La physiognomonique est la science des signes physiques des dispositions naturelles de l'âme et des dispositions acquises qui modifient l'état physique ». Cette définition serait assez juste ; mais Aristote n'aurait pas été très heureux dans la détermination de ces signes.

La physiognomonie et la graphologie, est-il besoin de le dire ? ont plus d'un point de contact avec la psycho-physiologie, autre science nouvelle qui, sans réaliser beaucoup de ses prétentions ni tenir ses premières promesses, n'en rend pas moins plus d'un service à la philosophie. Toutes ces sciences particulières apportent leur contingent à la science plus vaste et vraiment philosophique des rapports du physique et du moral.

764. **La philosophie et les sciences : Pasteur** (1822-1895). — De nos jours, la philosophie et les sciences tendent à renouer leur ancienne

alliance. Si plusieurs savants ont abusé de leurs connaissances spéciales pour nier la philosophie ou essayer de la ramener dans la sphère trop étroite de leurs études favorites, il en est beaucoup d'autres, au contraire, qui se sont livrés à leurs travaux sans aucun parti pris contre une science plus haute. C'est parmi eux qu'ont été rendus maintes fois les plus précieux hommages à la religion et aux plus pures doctrines spiritualistes.

A leur tête se place Louis Pasteur, né à Dôle et mort à Villeneuve-l'Etang, l'un des plus grands bienfaiteurs de l'humanité. Son père était un modeste tanneur qui vint s'établir à Arbois, où il ambitionnait de voir un jour son fils professeur au collège. Pasteur étudia au collège de cette ville, puis à Besançon. De bonne heure se révélèrent en lui de grandes aptitudes pour le dessin, mais surtout un goût très vif pour les sciences, la chimie et la physique. Reçu bachelier, il fut nommé répétiteur et prépara son examen d'admission à l'Ecole normale. N'ayant été admis que le 14e, il voulut recommencer l'épreuve l'année suivante et entra le 4e. Peu après il faisait sa première découverte : il constatait la dissymétrie de certains sels. Bientôt reçu agrégé des sciences (1846) et docteur, il professa la physique à Dijon et à Strasbourg, organisa la nouvelle faculté des sciences de Lille (1854), fut chargé de la direction scientifique de l'Ecole normale (1857), etc. En 1862, il était membre de l'Institut; en 1881, il remplaçait Littré à l'Académie française, où il était reçu par Renan ; en 1889, il prit la direction de l'Institut Pasteur, créé par voie de souscription. Pasteur ne fut jamais riche. En 1874, l'Assemblée nationale lui vota, à titre de récompense nationale,

une pension de 20.000 fr. Des funérailles publiques lui furent décernées à sa mort.

Ses travaux. — Ce n'est pas le lieu de raconter en détail ses belles découvertes sur la fermentation du vin, de la bière, du lait, etc., sur les microbes, les virus, les vaccins, les maladies contagieuses les plus redoutées. Il a trouvé le moyen de guérir de la rage, du moins dans la plupart des cas, de conjurer certaines maladies épidémiques qui sévissaient sur le bétail (charbon), sur les vers à soie (pébrine). Il a fait école, et ses disciples ont fait de précieuses découvertes en expliquant ses principes : ainsi le D[r] Roux a trouvé le sérum antidiphtérique ; d'autres ont pratiqué les pansements antiseptiques, qui éloignent tant de dangers et assurent à la chirurgie le succès de ses plus difficiles opérations.

Les générations spontanées. — Mais nous devons remarquer surtout la démonstration expérimentale qu'il a faite contre Pouchet de Rouen et d'autres contradicteurs, qui prétendaient que certains organismes microscopiques pullulent spontanément dans certains milieux appropriés. Pasteur a établi, au contraire, que la vie, même la plus infime, comme celle des organismes microbiens, ne se produit dans un milieu donné qu'autant que celui-ci a été ensemencé ; et ainsi se justifie de nouveau l'adage : *Omne vivum ex ovo.* Les anciens scolastiques trompés, avec les savants de leur temps, par des observations superficielles, avaient pu se persuader que des êtres organisés pouvaient se former sous l'action de la chaleur, de l'humidité et sous certaines influences célestes ; mais Pasteur a démontré la fausseté radicale de cette hypothèse, dont pouvait abuser l'évolutionnisme.

Ses idées philosophiques et religieuses. — Quant à ses idées philosophiques et religieuses, elles ont été dignes d'un spiritualiste et d'un chrétien, comme en témoignent ces quelques extraits de son discours à l'Académie (27 avril 1882) : « En prouvant, disait-il, que jusqu'à ce jour la vie ne s'est jamais montrée à l'homme comme un produit des forces qui régissent la matière, j'ai pu servir la doctrine spiritualiste, fort délaissée ailleurs, mais assurée, du moins, de trouver dans vos rangs un glorieux refuge... La grande et visible lacune du système (positiviste), disait-il encore, consiste en ce que, dans la conception positive du monde, il ne tient pas compte de la plus importante des notions positives, celle de l'infini... Où sont les vraies sources de la dignité humaine, de la liberté et de la démocratie moderne, sinon dans la notion de l'infini, devant laquelle tous les hommes sont égaux ?... La grandeur des actions humaines se mesure à l'inspiration qui les fait naître. Heureux celui qui porte en soi un dieu, un idéal de beauté et qui lui obéit : idéal de l'art, idéal de la science, idéal de la patrie, idéal des vertus de l'Evangile. Ce sont là les sources vives des grandes pensées et des grandes actions. Toutes s'éclairent des reflets de l'infini ».

Flourens (1794-1867), né à Maureilhan (Hérault), secrétaire perpétuel de l'Académie française, professeur au Collège de France, etc., mérite d'être rapproché de Pasteur, aux conclusions duquel il applaudit hautement. Il a contribué lui-même beaucoup au progrès de la science par de nombreux travaux, dont plusieurs intéressent la philosophie : *Recherches physiques sur l'irritabilité et la sensibilité* (1822) ; *Cours sur la génération, l'ovologie et l'em-*

bryologie (1836); *de l'Instinct et de l'intelligence des animaux* (1841); *Examen de la phrénologie* (1842), où il réfute la théorie de Gall; *Fontenelle ou de la philosophie moderne relativement aux sciences physiques* (1842); *Buffon*, histoire de ses idées et de ses travaux (1844); *de la Vie et de l'intelligence* (1857), etc.

765. **J.-B. Dumas** (1800-84), né à Alais (Gard), est célèbre surtout comme chimiste. Il étudia d'abord la pharmacie dans sa ville natale et à Genève, puis la chimie et la physiologie, se fixa à Paris en 1821, entra à l'Acad. des sciences en 1832 et succèda à Flourens en 1868, comme secrétaire perpétuel. Il faisait partie de l'Acad. de médecine depuis 1843; il fut élu à l'Académie française en 1875. Dumas a joué aussi un rôle politique. Ministre de l'agriculture et du commerce à la fin de 1850, il fut sénateur sous l'empire et membre du Conseil de l'Instruction publique. Citons ses *Leçons sur la philosophie chimique* (1837). Il soutint contre Berzélius la théorie des « substitutions ». Se fondant sur ce que les équivalents chimiques des corps simples peuvent être considérés, à cause de la légèreté des différences qui s'y opposent, comme des multiples simples de celui de l'hydrogène, il en inférait que tous ces corps sont de l'hydrogène à divers degrés de condensation; ce qui revenait à affirmer l'unité de la matière: c'est une hypothèse dont la philosophie scolastique peut très bien s'accommoder. A l'Académie française, Dumas a défendu éloquemment contre Taine les droits du spiritualisme.

766. **Claude Bernard** (1813-78) a rendu aussi de grands services à la science et apporté un certain concours à la philosophie. Né à Saint-Julien, près

Villefranche (Rhône), il vint à Paris avec une tragédie, mais fut heureusement détourné de la carrière littéraire vers la carrière médicale par Saint-Marc-Girardin. Il fut préparateur de Magendie, fut reçu docteur en médecine (1843), puis docteur ès-sciences en 1853, et occupa bientôt après la chaire de physiologie générale qui venait d'être créée à la Faculté des sciences, remplaça Magendie au Collège de France comme professeur de physiologie expérimentale; il passa, en 1868, au Muséum comme professeur de physiologie générale. Il entra à l'Acad. des sciences en 1854, à celle de médecine en 1861, remplaça Flourens à l'Académie française en 1869; la même année Napoléon l'appelait au Sénat. Cl. Bernard vécut éloigné des pratiques religieuses, mais sa fin fut chrétienne, grâce au zèle d'un de ses disciples et amis, le P. Didon.

Ses découvertes portent particulièrement sur les fonctions du pancréas, du foie, etc., dans la digestion. Parmi ses nombreux ouvrages, nous remarquerons : *Leçons de physiologie expérimentale appliquée à la médecine* (1855-6, 2 vol.); *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) ; *Rapport sur les progrès de la psychologie générale en France* (1867).

Claude Bernard a eu le mérite de démontrer que, dans la formation de l'être vivant, tout obéit à une « idée directrice ». Cette idée, en définitive, si l'on veut être conséquent, n'est pas autre chose, dans le Créateur, que l'idéal dont il poursuit la réalisation, et, dans la nature vivante elle-même, l'activité et la tendance de la forme substantielle. Mais Claude Bernard ne s'est jamais affranchi complètement de l'in-

fluence matérialiste de son ancien maître Magendie ; il s'est exprimé souvent d'ume manière incorrecte, contradictoire ; ce qui a pu le faire regarder comme un adversaire du spiritualisme (1) : « En plus de vingt endroits de ses œuvres, dit à ce sujet le P. Coconnier, il affirme que les forces de la matière brute ne sauraient donner la raison de tous les phénomènes observés dans les vivants ; nul n'a vu ni dit plus nettement que lui que la physique et la chimie ne peuvent expliquer la vie : « car il est clair que cette propriété « évolutive de l'œuf qui produira un mammifère, un « oiseau ou un poisson, n'est ni de la physique ni de « chimie » et que, par conséquent, la vie à son *quid proprium* absolument et rigoureusement défini, à savoir : « la propriété évolutive, la puissance d'évo-« lution immanente de l'ovule ». Mais, quand il s'agit de caractériser un peu la nature de cette force, le grand physiologiste hésite ; il se trouble comme en face d'un fantôme et s'exprime en termes tels qu'on ne sait plus si cette force est autre chose qu'un mot ou une fiction de notre esprit (2). »

767. **Le Dr Paul-Emile Chauffard** (1823-79), fils d'un médecin célèbre d'Avignon, a professé des doctrines plus philosophiques et plus nettement spiritualistes que le précédent. Il entra à l'Académie de médecine en 1867 et fut nommé en 1871 professeur de pathologie et de thérapeutique générales. Son ouvrage principal a pour titre : *la Vie, étude et problèmes de biologie générale* (1878). Chauffard est un de ceux qui ont le mieux compris les rapports de

(1) Voir par ex. le P. de Bonniot, *l'Ame et la physiologie*, p. 14-16.

(2) L'*Ame humaine*, p. 212-3.

la philosophie avec les sciences médicales. Il établit très bien contre les négateurs de l'unité du moi et contre les organicistes que la vie est une force vraiment une, qui domine et informe tous les organes ; il explique la définition de Cl. Bernard : « La vie est une idée directrice » ; enfin il tient pour l'unité essentielle de l'âme et de la vie ; ce qui est, au fond, la thèse scolastique de l'union substantielle de l'âme et du corps.

Le Dr Frédault, mort à Paris en 1895, était un partisan de l'homéopathie. Fervent chrétien et médecin distingué, il a laissé de nombreux ouvrages, dont nous remarquerons les suivants : *Physiologie générale*, *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique* (1863) ; *les Passions* (1870) ; *Histoire de la médecine* (1870-3, 2 vol.) ; *Forme et matière* (1877). Le Dr Frédault se sépare de l'école de saint Thomas sur la question de l'unité de la forme substantielle dans l'homme ; avec Scot et Henri de Gand, il croit à la persistance des formes substantielles des corps élémentaires dans le composé. Mais les objections qu'il élève sont facilement résolues, si les théories de l'Ecole sont bien comprises et dépouillées de toute exagération.

768. *M. le Dr Ferrand*, médecin des hôpitaux de Paris, président de la Société de Saint-Luc (Société de médecins catholiques), membre de la Société de S. Thomas d'Aquin, adopte et justifie les principes de l'Ecole sur le composé humain. Il est entré à l'Académie de médecine en 1895. Citons de lui : *le Langage, la parole et les aphasies* (1894), où il étudie certaines localisations cérébrales. Il a réédité *la Théologie morale et les sciences médicales* du P. Debreyne (1884,

6e éd.), en y ajoutant des notes et autres compléments. Les *Annales de philosophie chrétienne* et le *Polybiblion* le comptent parmi leurs collaborateurs. Dans cette dernière revue, il rend compte des ouvrages de physiologie. Le Dr Ferrand paraît accueillir avec trop de facilité certaines prétentions des partisans de l'hypnotisme : il accepte, en principe, la thérapeutique suggestive et, en particulier, l'application de l'hypnotisme à la pédagogie (v. H. Joly, etc., n. 744).

M. le Dr Boissarie, directeur du bureau médical des constatations de guérison, à Lourdes, a publié : *Lourdes. Histoire médicale* (1858-91), ouvrage qui a eu plusieurs éditions. Il a montré, contre Charcot et les autres négateurs du miracle, que certaines guérisons étaient inexplicables d'une manière naturelle, par la surexcitation du système nerveux, la suggestion hypnotique, etc. L'imagination, en effet, et la suggestion, si puissantes soient-elles, ne peuvent reconstituer, et dans un instant, des poumons détruits par la phtisie, consolider des membres brisés, fermer des plaies purulentes, résoudre des tumeurs, etc. Dans des conférences publiques faites à Paris, il a rétabli la vérité de certains faits dénaturés par le romancier Zola.

M. le Dr Surbled, établi à Corbeil, est l'un des membres les plus actifs de la Société de Saint-Luc et de la Société de S. Thomas. Il fait partie également de Société des Sciences psychiques fondée par l'abbé Brettes (1). Dans ses ouvrages et dans les articles qu'il fournit à diverses revues, il justifie et développe

(1) Cette Société a été fondée en 1895 par le chanoine Brettes, de Paris, bien connu par ses prédications et ses œuvres. Elle comprend 25 prêtres et 25 médecins. Son but est d'établir le plus

ou applique les principes de l'Ecole. Citons de lui : *Le Cerveau* (1890); *le Médecin devant la conscience* (1890), avec une préface de Mgr Perraud, petit livre de piété autant que de science; *le Problème cérébral* (1892); *la Morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène* (1892); *Eléments de psychologie physiologique et rationnelle* (1894). Les travaux de M. le Dr Surbled, de même que ceux de nos autres physiologistes chrétiens, démontrent de plus en plus l'union substantielle de l'âme et du corps, tout en sauvegardant et même en confirmant la spiritualité de l'âme. Toutes les facultés sensibles ont été localisées : seules les facultés intellectuelles, avec la raison qui les résume, échappent à toute localisation. Le cartésianisme et l'éclectisme qui avaient régné si longtemps et discrédité la scolastique, succombent sous les coups de la science expérimentale, pour ne plus se relever : la psychologie de l'Ecole et la physiologie s'accordent désormais sur des bases incontestables, sans que la première, après tant de siècles, ait à sacrifier aucun de ses principes, ni la seconde aucune de ses découvertes.

M. le Dr Courmont. — Dans l'ordre des études des localisations cérébrales, nous signalerons ici le volumineux mémoire du Dr Courmont : *le Cervelet et ses fonctions* (1891), résumé dans une brochure : *le Cervelet, organe psychique et sensitif* (1894). L'auteur réfute Flourens, qui refusait au cervelet les fonctions psychiques ; il soutient que le cerveau, uni aux cordons antérieurs de la moelle épinière, est l'organe

exactement possible la ligne de démarcation entre le naturel et l'extra-naturel. Elle se réunit à l'hôtel des Sociétés savantes le 1er et le 3e mercredi de chaque mois.

des fonctions de motricité, et que le cervelet, avec les cordons postérieurs de la moelle, est l'appareil nerveux central de la sensibilité (sens commun dans la terminologie de l'Ecole). Ce mémoire a été couronné par l'Académie des sciences (1891) et, l'année suivante, par l'Académie de médecine.

769. **Philosophie et anthropologie.** — La philosophie entretient avec l'anthropologie des rapports non moins étroits qu'avec la physiologie. Celle-ci étudie l'homme physique vivant, et l'autre son histoire et ses vestiges à travers les âges. Nos anthropologistes spiritualistes ont dû sur ce terrain combattre les prétentions des darwinistes matérialistes, que nous avons rencontrés précédemment (v. n° 703). L'homme préhistorique n'est point aussi ancien qu'on l'avait prétendu ; l'âge de la pierre polie, celui du bronze, etc., ont été singulièrement reculés ; et d'ailleurs ces époques sont relatives aux diverses civilisations ; tous les squelettes humains qui ont été retrouvés démontrent plutôt qu'ils ne permettent de contester l'unité de l'espèce humaine et la stabilité de ses formes. D'ailleurs les différences observées dans la configurations du crâne, des os, etc., n'ont pas l'importance qu'on leur a attribuée. Pas plus autrefois qu'aujourd'hui le physique de l'homme n'a décidé fatalement du moral, etc., etc. Toutes ces vérités ont été établies, défendues par des savants tels que *l'abbé Ducrost*, curé de la station préhistorique de Solutré, professeur à l'Université catholique de Lyon (mort en 1892) ; — son ami *M. Arcelin*, né en 1838, ancien élève de l'Ecole des chartes, devenu secrétaire perpétuel de l'Académie de Mâcon, auteur de nombreux ouvrages ou mémoires. — *M. le marquis de Nadaillac*, né en

1818, auteur de nombreux travaux : *l'Ancienneté de l'homme* (1868; 1870, 2e éd.); *le Premier homme et les temps préhistoriques* (1880, 2 vol.); *l'Amérique préhistorique* (1882); *l Homme tertiaire* (1883), etc. — *M. l'abbé Hamard*, du diocèse de Rennes. — *M. de Kirwan* (Jean d'Estienne), ancien inspecteur des Forêts, qui s'est distingué surtout comme vulgarisateur et a collaboré activement à plusieurs recueils.

Parmi les revues qui ont publié les travaux de ces savants et autres que nous pourrions citer, nous remarquerons la *Revue des questions scientifiques*, qu'a dirigée longtemps le Père Carbonnelle. On peut voir aussi les travaux publiés par le Congrès scientifique international des catholiques (1888, 1891, 1894).

770. **Philosophie et sciences naturelles : de Quatrefages** (1810-1892). — Le transformisme matérialiste a été réfuté dans l'ordre général des sciences naturelles par plusieurs spécialistes, entre autres de Quatrefages, protestant d'origine, mais défenseur constant des principes spiritualistes et religieux. Natif du Gard, il étudia la médecine à Strasbourg, fut reçu docteur en médecine et docteur ès sciences, se fixa plus tard à Toulouse, où il occupa la chaire de zoologie à la faculté des sciences (1838), puis vint à Paris, où Milne-Edwards (1) le protégea. En 1852, il entra à l'Académie des sciences ; en 1883, à l'Académie de médecine. A partir de 1855, il occupa la chaire d'anthropologie et d'ethnologie au Muséum. Il a publié de nombreux ouvrages : *Etudes sur les types inférieurs de l'embranchement des annelés*,

(1) Milne-Edwards (1800-1885) avait remplacé Isidore Geoffroy Saint-Hilaire comme professeur de zoologie au Muséum.

qui comprennent une longue série de travaux ; *Souvenirs d'un naturaliste* (1854, 2 vol.), recueils d'articles dont plusieurs parurent dans la *Revue des Deux-Mondes* et où il fait connaître les résultats de ses voyages scientifiques sur les côtes de l'Océan et de la Méditerranée ; *Physiologie comparée, métamorphose de l'homme et des animaux* (1862) ; *Rapport sur les progrès de l'anthropologie* (1867) ; *Ch. Darwin et ses précurseurs français* (1870) ; *l'Espèce humaine* (1877, plusieurs éd.) ; *Histoire générale des races humaines* (1886-9, 2 vol.) ; *les Pygmées* (1887) ; *les Emules de Darwin*, précédé d'une préface de Ed. Perrier et d'une notice sur la vie et les travaux de M. de Quatrefages par M. Hamy (1894, 2 vol.).

Comme on le voit par sa vie et ses travaux, de Quatrefages étudia successivement la médecine, la zoologie et l'anthropologie. Nul n'a mieux suivi sur ses divers terrains le transformisme ; nul ne l'a étudié avec plus d'impartialité et réfuté avec plus de force scientifique. Nous ne saurions pourtant l'approuver tout à fait quand il dit que « les doctrines transformistes n'ont au fond rien à voir avec la philosophie ou le dogme », et qu'elles « sont, en réalité, essentiellement, uniquement scientifiques ». — En réalité, la métaphysique seule pose les bases de la réfutation du transformisme ; il appartient ensuite à la science de mieux déterminer les espèces. Quant au dogme, il est moins engagé encore dans la question du transformisme que ne l'est la métaphysique, qui elle-même y est moins engagée que la science, bien que celle-ci, sans la métaphysique, soit incapable de rien prouver et de rien réfuter touchant l'immutabilité ou la transformation des espèces proprement dites. Mais

nous ne pouvons que souscrire à des conclusions comme celle-ci : « Les commencements de la vie sur la terre demeurent pour tous un impénétrable mystère. Aux transformations qu'a pu subir la composition des faunes et des flores, nous ne pouvons assigner aucune cause plausible. Les modifications dont les formes actuellement vivantes sont susceptibles peuvent bien aller jusqu'à produire des *variétés* et des *races*, aucune n'a pu produire une *espèce* nouvelle. L'espèce demeure une entité indélébile... »

De Quatrefages a démontré en particulier et très longuement l'unité de l'espèce humaine ; il a montré l'existence d'un règne humain au-dessus des règnes inférieurs de la nature. Malheureusement il n'a pas déterminé exactement, au point de vue philosophique, la différence radicale de l'homme et de l'animal ; il a pensé qu'entre l'intelligence du premier et celle qu'on prête au second il n'y a que des différences de degré. Mais, en réalité, la différence ici est radicalement dans l'intelligence même, qui est la faculté de l'universel : la raison, le langage, le sentiment religieux, le libre arbitre et la moralité, la perfectibilité ne sont que des conséquences ou des caractères dérivés.

771. *M. Edmond Perrier*, qui a remplacé de Quatrefages à l'Acad. des sciences, ne partage pas les mêmes opinions. Né en 1844, à Tulle, il suivit comme son père la carrière de l'enseignement, fut admis en 1864 à l'Ecole polytechnique et à l'Ecole normale, opta pour celle-ci. Il a été nommé, en 1876, professeur de zoologie au Muséum. Il est l'auteur de nombreux mémoires sur les animaux inférieurs et autres savants travaux. Citons : *la Philosophie zoologique avant Darwin* (1884) ; *les Explorations sous-ma-*

rines (1886) ; *l'Intelligence des animaux* (1887, 2 vol.); *le Transformisme* (1888). M. Perrier admet l'hypothèse darwinienne, et, tout récemment encore, il déclarait à l'Académie qu'elle sortirait victorieuse de toutes les attaques ; mais il reconnaît du moins qu'elle n'est point prouvée. Au reste son transformisme n'implique point l'athéisme : « La biologie moderne, dit-il, n'atteint pas cette cause (la Cause première) : elle ne supprime pas Dieu ; elle le voit plus loin et surtout plus haut. »

M. Albert Gaudry, professeur de paléontologie au Muséum (1872), est plus réservé encore, et beaucoup de ses conclusions sont contraires à celles de M. Perrier. Né à Saint-Germain-en-Laye en 1827, il étudia au collège Stanislas ; il a succédé à Sainte-Claire-Deville à l'Académie des sciences, en 1882. Notons parmi ses ouvrages : *les Enchaînements du monde animal dans les temps géologiques* (1878-90, 3 vol.) ; *les Ancêtres de nos animaux dans les temps géologiques* (1888). L'auteur pense que des transformations ont eu lieu. Mais il s'agit de savoir si elles atteignent les espèces proprement dites. Au reste il ajoute : « Si nous reconnaissons que les êtres organisés ont été peu à peu transformés, nous les regarderons comme des substances plastiques qu'un artiste s'est plu à pétrir pendant le cours immense des âges, ici allongeant, là élargissant ou diminuant, ainsi que le statuaire avec un morceau d'argile produit mille formes, suivant l'impulsion de son génie. Mais, nous n'en douterons pas, l'artiste qui pétrissait était le Créateur lui-même, car chaque transformation a porté un reflet de sa beauté infinie. »

772. *M. Blanchard.* — Nous retrouvons un adver-

saire aussi savant que résolu du transformisme dans M. Emile Blanchard, membre de l'Académie des sciences, où il remplaça Isidore Geoffroy Saint-Hilaire en 1862. Né en 1819, et fils d'un chirurgien de l'Empire, il étudia l'anatomie et la physiologie, devint professeur de zoologie au Muséum, etc. Citons de lui : *la Zoologie agricole* (1854); *les Insectes, métamorphoses, mœurs et instincts* (1867; 1876, 2e éd.); *la Vie des êtres animés, les conditions de la vie, l'origine des êtres* (1888).

M. Fabre. — Un autre entomologiste distingué, M. J.-H. Fabre, a publié de curieuses recherches, avec lesquelles doivent compter tous ceux que préoccupent la psychologie comparée et la philosophie de la nature : *Souvenirs entomologiques* (4 séries 1875-91). Sans sortir de son rôle d'observateur et de savant, M. Fabre a montré chez les insectes des instincts merveilleux, dont l'hypothèse évolutionniste ne saurait expliquer l'apparition et qui attestent l'existence d'une souveraine sagesse, d'un véritable Créateur des espèces.

Nous devrions citer encore bien des savants dont plusieurs appartiennent aux Universités catholiques de France : *M. l'abbé Boulay*, professeur à la Faculté catholique des sciences de Lille, auteur d'études importantes et de diverses réfutations : *les Sermons laïcs de M. Huxley* ou l'agnosticisme ; *L'ancienneté de l'homme d'après les sciences naturelles.*

M. de Lapparent, géologue, professeur à l'Institut catholique de Paris. Né en 1839, à Bourges, il entra à l'Ecole polytechnique et en sortit dans celle des mines. Il étudia la géologie sous Elie de Beaumont. Ingénieur de 2e classe, il quitta sa carrière pour en-

trer à l'Institut catholique. Citons de lui : *Traité de géologie* (1882, plusieurs éditions), ouvrage très estimé dans le monde savant; *Cours de minéralogie* (1884; 1889, 2[e] éd.); diverses études sur les *Fossiles* (1885 et suiv.); *la Question du charbon de terre* (1890); *le Siècle du fer* (1890). M. de Lapparent est également remarquable comme écrivain et comme orateur. Il a pris une grande part aux Congrès scientifiques des catholiques. Il s'est montré très favorable, de même que le P. Monsabré, à l'hypothèse transformiste, comme on peut le voir dans une lettre au P. Leroy, O. P. (9 févr. 1886).

Le P. Leroy publia *l'Evolution des espèces organiques* (1887), ouvrage qui fut accueilli avec faveur. Il a été réédité avec des développements sous ce titre : *l'Evolution restreinte aux espèces organiques* (1891). Mais l'auteur, qui faisait aux transformistes de trop larges concessions, a rétracté ses premières opinions (1895) Ajoutons que le premier Congrès scientifique international des catholiques (1888) avait été favorable au transformisme, mais que les suivants ont montré une plus grande réserve.

Parmi les savants qui se sont distingués par des réfutations déjà anciennes du transformisme, on peut citer *le D[r] Constantin James*, mort en 1888, qui publia : *du Darwinisme ou l'homme singe* (1877), ouvrage écrit sous forme humoristique, mais dont la plupart des arguments ne laissent pas d'être valables. — *Le P. Valroger*, de l'Oratoire, qui publia : *la Genèse des espèces*, Etude philosophique et religieuse sur l'histoire naturelle et les naturalistes contemporains (1873). Il est aussi l'auteur d'*Etudes historiques et critiques sur le rationalisme contemporain*

(1846 ; 1878, 2e éd.) et autres ouvrages qui lui méritent une place parmi les apologistes.

773. **Philosophie et mathématiques**, etc. : **l'abbé Moigno** (1804-1884). — Parmi les mathématiciens et les physiciens qui se sont préoccupés de philosophie, nous ne pouvons omettre *l'abbé Moigno*, l'un des plus savants hommes et des écrivains les plus actifs de son temps. Né à Guéméné (Morbihan), il appartint d'abord à la Compagnie de Jésus et enseigna les mathématiques à la rue des Postes. Il mourut chanoine de Saint-Denis, après une vie remplie de labeurs et de vicissitudes. Citons de lui : *Leçons de calcul différentiel et intégral* (1840-61, 4 vol.), traité des plus complets ; *Manuel de mnémotechnie* (1879) ; *le R. P. Secchi*, sa vie, ses travaux (1879); *les Splendeurs de la foi* (1877-9, 4 vol.), ouvrage qui lui mérite d'être compté parmi les apologistes. Il a fondé *le Cosmos* ou *les Mondes* (1852), revue encyclopédique. Elle est devenue la revue scientifique publiée par les PP. Assomptionnistes, sur le désir exprimé par Léon XIII. L'abbé Moigno avait conçu un plan d'encyclopédie avec une synthèse des sciences. Mais la philosophie qu'il prenait pour base était celle de son temps. En cosmologie, il professait, avec le P. Secchi, une sorte d'atomisme, qu'il a essayé de défendre. Justement préoccupé des questions sociales, il rêvait d'un journal populaire, moral et économique avant tout, intitulé : *le Pain quotidien.*

M. Faye, un de nos astronomes les plus célèbres, doit être cité ici à cause surtout de son ouvrage *sur l'Origine du monde* (1884; 1896, 3e éd.). Né en 1814, il entra à l'Ecole polytechnique, fut attaché plus tard à l'Observatoire sur

la recommandation d'Arago. En 1843, il découvrit la comète qui a pris son nom. Il fut quelque temps ministre de l'Instruction publique sous la présidence de Mac-Mahon (1877). M. Faye a contribué à remettre en honneur l'hypothèse cartésienne des tourbillons, trop oubliée après les succès de l'hypothèse newtonnienne de l'attraction universelle. Sa cosmogonie, qui corrige celle de Laplace, explique assez bien la formation du soleil, des planètes et la différence des mouvements de celles-ci.

M. E. Turpin, le célèbre inventeur de la mélinite, a essayé lui aussi, dans les loisirs de sa prison, d'écrire une cosmogonie, qui diffère de celle de M. Faye et ne manque pas d'originalité : *l'Univers, la formation des mondes* (1894). Ces divergences entre savants prouvent que la philosophie de la nature, particulièrement en ce qui concerne les origines, n'est liée à aucun système scientifique particulier.

774. **Conclusion**, — On le voit par ce chapitre et les précédents, la philosophie contemporaine pénètre presque toutes les sciences ; et nous n'avons guère parlé cependant des sciences économiques et sociales, auxquelles l'un des derniers chapitres sera consacré. Il est à désirer que son influence se fasse sentir dans tous les ordres de connaissances, dont quelques-unes lui paraissent encore trop fermées : ainsi les lettres et l'histoire. Dans les lettres, l'importance extrême et exagérée qu'a prise la philologie, avec ses annexes, est peut-être l'une des causes de cette décroissance momentanée de l'esprit philosophique. Signalons cependant, parmi plusieurs autres signes de préoccupations philosophiques chez les écri-

vains les plus en vue : *la Science et la Religion* (1895) de M. Brunetière : c'est la reproduction, avec quelques notes, de l'article retentissant qu'il publia dans la *Revue des Deux-Mondes* sur la banqueroute de la science ; — une étude de M. Faguet sur *la Morale et la Religion d'Aug. Comte* (1895 même revue); — l'ouvrage de M. Sully-Prudhomme ; *Que sais-je? Examen de conscience* (1896).

En histoire, la recherche et l'analyse ont pris le pas sur la synthèse ; ce qui s'explique, si l'on songe à la période de découvertes que l'histoire vient de traverser et qui n'est pas encore achevée. Mais tous ces travaux de l'érudition doivent préparer une période meilleure, qui sera remplie par ceux de la philosophie de l'histoire.

775. **La critique philosophique : M. Léonce Couture.** — Le dernier mot concernera la critique. Ce n'est pas que les philosophes dont nous avons parlé jusqu'ici ou dont nous parlerons plus loin, aient négligé de suivre et d'apprécier les auteurs contemporains. M. de Vorges, par exemple, M. Fonsegrive et le Dr Ferrand ont écrit maints articles de critique. Mais, entre tous les écrivains qui tiennent la plume dans diverses revues, où ils analysent et apprécient les principales œuvres philosophiques de notre temps, il faut en remarquer un, dont la critique s'est exercée sans défaillance depuis plus de vingt-cinq ans, et a embrassé à peu près tous les ouvrages de philosophie proprement dite qui ont paru pendant cette longue période. L'abbé Léonce Couture, en effet, a publié dans le *Polybiblion*, depuis la fondation de cette feuille, des revues périodiques de philosophie très remarquées. Il n'y a guère que les ouvrages de biologie et

de science sociale qui ne rentrent pas dans sa sphère. Il a dû ainsi exercer maintes fois son rôle de critique sur les auteurs et les systèmes les plus divers ; et il s'en est acquitté avec une compétence rare, une érudition merveilleuse et une impartialité constante, qui n'exclut jamais la bienveillance pour les personnes. S'il pèche par excès d'indulgence, c'est plutôt envers les spiritualistes séparés de l'Eglise, chez lesquels il aime à retrouver certaines vérités essentielles qui les lient encore avec nous. Peut-être aussi sa critique désarme-t-elle un peu parfois devant l'érudition et les mérites littéraires, qui ne sauraient compenser le vide de la doctrine. Mais, bien qu'il ne se place pas précisément au point de vue de l'Ecole et que sa critique puisse paraître çà et là incomplète, elle est toujours instructive et doit être consultée (1). M. Léonce Couture a présenté aussi au Congrès bibliographique, en 1878 et 1888, des rapports remarquables sur le mouvement philosophique contemporain. Il occupe une chaire à la faculté catholique des lettres de Toulouse.

(1). C'est ce que nous avons fait souvent au cours de cet ouvrage, et nous saisissons ici l'occasion d'exprimer notre admiration et notre reconnaissance.

CHAPITRE XXXV

PHILOSOPHIE ALLEMANDE AU XIXe SIÈCLE : SCHELLING, HÉGEL, ETC.

---

776. **Successeurs de Kant et de Fichte : Schelling** (1775-1854). — Nous devons maintenant reprendre l'histoire de la philosophie allemande où nous l'avons laissée (chap. XXIII). Les successeurs les plus célèbres de Kant et de Fichte furent Schelling et Hégel. Avec eux, le panthéisme idéaliste s'éleva à son apogée ; et nous avons pu constater quelle influence il exerça en France. Mais l'Allemagne subit à son tour des influences étrangères, celles du positivisme et de l'évolutionnisme, et le mouvement hégélien aboutit en grande partie au matérialisme. Plus d'un penseur original se fit remarquer encore ; mais les esprits furent partagés, comme en France, entre les tendances les plus diverses. Le spiritualisme chrétien, sans parler encore de la renaisssance de la scolastique, trouva de glorieux représentants, dont plusieurs tombèrent dans de graves erreurs. C'est ce qu'il nous faut maintenant raconter.

Schelling, né à Léonberg (Wurtemberg) et fils d'un dignitaire de l'église protestante, étudia la philosophie et la théologie à Tubingue, où il eut pour condisciple Hégel ; il se rendit ensuite à Leipzig et s'y appliqua à l'étude des sciences et des mathématiques. Il écrivit

de bonne heure et avec succès : Schiller et Gœthe le remarquèrent. A 23 ans, il occupait une chaire de professeur extraordinaire à l'université d'Iéna. En 1803, il passa à l'université de Wurtzbourg. Dans l'intervalle, il prit le grade de docteur en médecine à l'université de Landshut. En 1807, il devint membre de l'Académie des sciences de Munich et fut attaché à la section des beaux-arts comme secrétaire général. Ses querelles avec Jacobi le déterminèrent, dit-on, à quitter Munich (1820), et à se retirer à Erlangen, où il reprit ses leçons publiques. Lorsque l'université de Landshut fut transférée à Munich, il y revint comme professeur (1827) ; il fut aussi président de l'Académie. A ce moment, sa renommée était européenne ; le roi de Bavière lui conféra la noblesse personnelle. En 1841, le roi de Prusse l'appela pour monter dans la chaire qu'avaient occupée Fichte et Hégel. Il mourut aux bains de Ragatz, en Suisse, où son élève Maximilien I lui a élevé un monument.

Ses ouvrages. — C'est dans sa jeunesse que Schelling a publié ses ouvrages les plus remarqués et les plus originaux. On s'en étonnera d'autant moins que sa philosophie est une œuvre d'imagination, une sorte de poème, plutôt qu'une création de la raison. A cet égard, il est bien différent de Kant, qui ne produisit son œuvre originale qu'à 54 ans. De 1794 à 1796, Schelling publiait : *De la possibilité d'une forme de la philosophie en général ; Du moi comme principe de la philosophie ; Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme.* Dans ces écrits, Schelling se montre le disciple de Fichte ; mais il mêle déjà aux idées du maître des idées personnelles, qu'il développa dans les ouvrages suivants : *Idées*

sur la philosophie de la nature (1797); *de l'Ame du monde, hypothèse de physique supérieure pour expliquer l'organisme univervel* (1798); *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature* (1799); *Introduction à l'esquisse du système* (1799); *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), ouvrage capital, qui rappelle, à certains égards, la *Théorie de la science* de Fichte; *Exposé de mon système de philosophie* (1800-1803); *Bruno, dialogue sur le principe divin et sur le principe naturel des choses* (1802); *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803); *Philosophie et religion* (1804); *Aphorismes pour servir d'introduction à la philosophie de la nature* (1806); *Du rapport de la réalité et de l'idéal dans la nature* (1806); *Du rapport des arts plastiques et de la nature* (1807); *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine; Monument élevé aux choses divines*, réponse à Jacobi, qui accusait Schelling d'athéisme (1812); *Sur les divinités de Samothrace* (1815). A quarante ans Schelling cessa, pour ainsi dire, d'écrire. En 1834, il publia un petit écrit: *Jugement de Schelling sur la philosophie de Cousin*, où il critiquait la méthode psychologique de l'école française, condamnait la philosophie de Hégel et annonçait la dernière phase de son propre système. Cette dernière philosophie de Schelling est exposée surtout dans *la Philosophie de la mythologie* et *la Philosophie de la révélation*, qui font partie de ses Œuvres complètes publiées par son fils (Stuttgard, 14 vol. in-8, 1856 61).

777. **Ses idées.** — La philosophie de Schelling a varié constamment, ou plutôt elle n'a cessé de s'élaborer pendant un demi-siècle; selon un mot de Hégel,

Schelling a fait ses études devant le public. Dans la première période, il s'inspira de Fichte, qui put le regarder comme son disciple. Un peu plus tard, il professa des idées plus indépendantes et formula sa *philosophie de l'identité*, qui est un pur panthéisme. Enfin, dans la troisième et dernière période, averti par les protestations qu'il soulevait, il tempéra son panthéisme et professa une sorte de mysticisme et de syncrétisme. Nous sommes donc ici en présence d'une pensée instable et ondoyante, dont il faut raconter l'histoire, plutôt qu'en présence d'un système à définir et à réfuter.

Dans le premier de ses écrits philosophiques, Schelling recherche le principe général, unique et absolu de toute la philosophie ; dans ce principe devraient être donnés également la matière et la forme de la science, le contenant et le contenu. Or c'est là une recherche chimérique : nous l'avons vu en réfutant Fichte. Jusqu'ici Schelling ne fait guère que suivre ce dernier. Mais, dans les écrits suivants, son idéalisme, au lieu de rester subjectif, tend à devenir *objectif*. Son *moi*, premier principe absolu, ce n'est pas le moi-sujet, limité par le non-moi : c'est le moi absolu, dans lequel le sujet et l'objet s'identifient. Ce moi remplace donc assez bien la substance absolue de Spinosa. Sans doute Schelling prétend combattre ce dernier ; mais il professe le même panthéisme. Seulement, à la place de la substance unique absolue, il met le moi absolu ou le sujet absolu, se posant et se déterminant lui-même. C'est là en germe la *philosophie de l'identité*, *l'idéalisme critique et transcendantal*.

Ce principe, en effet, résume tout : le sujet absolu ou le moi pur est l'identité pure, l'unité pure, liberté

et réalité, substantialité absolue, causalité immanente ; bref, il est l'être absolu, il est Dieu, quoique Schelling ne lui en donne pas le nom. Il ajoute que ce moi ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle*, que nous devons savoir produire en nous-mêmes : c'est nous inviter à saisir et à percevoir Dieu en nous.

La philosophie qui résulte de cette intuition, ce n'est pas l'idéalisme vulgaire, qui nie le monde objectif, ni l'idéalisme pur, qui nie le non-moi, mais l'*idéalisme transcendantal*, selon lequel la création n'est que l'expression du moi et de sa réalité infinie, une manifestation de l'esprit dans les limites du fini.

Remarquons ici, comme nous l'avons fait pour Fichte, que ces erreurs énormes deviendraient en quelque sorte de pures vérités si le moi humain pouvait se confondre avec l'essence divine. Le monde, en effet, n'est que la manifestation extérieure et finie de l'Intelligence suprême et infinie. Celle-ci est absolument une ; elle est l'Idéal et la Réalité absolue, elle est le principe de l'être et du connaître, de la raison et de la nature ; à elle se rattachent la liberté et la nécessité.

On conçoit donc de quelque manière que Schelling présente son système comme une conciliation de l'idéalisme et du réalisme, du dogmatisme et du criticisme ; il concilie les systèmes comme il identifie les choses : c'est la *philosophie de l'identité*. Dans l'absolu se rencontrent la pensée et l'être, les idées et la réalité ; toutes les différences et tous les contraires s'accordent. Par là même, la science humaine est rigoureusement une, comme le moi qui est son unique principe. La philosophie, science universelle, système

de tout savoir, ne diffère pas, au fond, de l'histoire continue de la conscience. Et en vertu de cette identité de la nature et de la conscience, la matière n'est que l'esprit éteint, comme l'esprit n'est que la matière en formation. Ces formules aussi absurdes qu'ambitieuses ont été adoptées par plusieurs de nos philosophes français.

En plaçant l'homme au centre de l'univers, Schelling ne pouvait pas moins faire que de le déifier. Selon lui, l'essence de l'homme intellectuel est liberté, indépendance absolue ; la raison humaine devient la science divine elle-même, elle est l'organe et la mesure absolue de la vérité ; le développement de la conscience est le type du développement universel, la psychologie ou l'histoire de la pensée est le type de l'histoire de la nature.

A ces grandioses rêveries, plus dignes d'un poète en délire que d'un philosophe, Schelling ajoute certaines vues particulières qu'il est bon de relever ici.

778. *Philosophie de la nature.* — Les premières concernent la philosophie de la nature. Selon lui, la nature étant la manifestation de l'esprit, doit être pleine de vie et animée d'un même principe ; elle doit former un tout organique. Dès lors, il n'y a plus de place pour le mécanisme : tout être, au fond, est une force, et même une force vivante. De plus, comme la nature procède d'un même principe, la loi de continuité préside à sa production. D'autre part, cette production, quoique continue par elle-même, souffrirait, on ne sait trop pourquoi, une sorte de retardation ou de suspension : d'où la production de certaines formes déterminées, où la nature s'arrêterait quelque temps avant de passer aux suivantes.

Schelling affirme donc une sorte d'évolutionnisme, tout en admettant une stabilité relative des espèces.

Sa théorie de l'instinct des animaux cadre aussi avec l'évolutionnisme. Il pense que c'est une même force qui devient progressivement sensibilité, irritabilité, faculté de reproduction et instinct ou industrie des animaux. Mais il brise avec l'évolutionnisme intégral, quand il affirme que l'intelligence de l'homme est irréductible à l'instinct. Selon lui, l'animal n'a l'intelligence d'aucune manière ; il lui refuse même la faculté de représentation ; il met un abîme entre l'homme et la bête, et exagère même cette différence en regardant la raison comme identique avec l'absolu.

Toutefois, dans l'*Exposé de mon système de philosophie*, il paraît souscrire à un évolutionnisme plus radical : « Il n'y a qu'une matière, dit-il ; elle est homogène en soi : c'est comme un *aimant infini*, En chaque matière, toute autre est virtuellement renfermée... La lumière est la matière pure à la seconde puissance : elle est l'existence de l'identité absolue. Le produit à la troisième puissance est l'organisme : c'est la lumière combinée avec la gravitation. La pensée elle-même n'est que le dernier développement de la lumière. Le cerveau de l'homme est la *fleur*, le dernier terme des métamorphoses organiques sur la terre. La nature actuellement inorganique n'est que le résidu du développement organique » (1).

Philosophie de l'histoire. — Remarquons ensuite ses vues sur la philosophie de l'histoire. L'histoire

(1) Cité par Wilm dans le *Dictionnaire des sciences phil.*

est, comme la nature, la manifestation même de Dieu. Il la divise en trois périodes : celle du *destin*, celle de la *nature* et celle de la *Providence*. Le destin aveugle s'oppose, en effet, à la Providence, éminemment clairvoyante, et, entre les deux, se trouve la nature, qui leur sert de transition. Dans la période du *destin*, les événements paraissent soumis à une fatalité qui les précipite en brisant tout devant elle : c'est l'époque des grands empires de l'antiquité, qui s'élèvent et s'abîment tour à tour d'une manière tragique. Mais, dans la deuxième période, la *nature* fait place au destin, c'est-à-dire que les événements se déroulent sous une loi déterminée d'une manière instinctive et spontanée, plutôt que d'une manière consciente et réfléchie. On peut reconnaître ici les pensées développées un peu plus tard par Cousin sur le double mouvement de la nature humaine spontané et réfléchi. Enfin, dans la troisième période, Dieu se manifeste comme Providence. Alors seulement Dieu aura son être parfait et actuel. Car Dieu, selon Schelling, est soumis au devenir. Maintenant, cette troisième période a-t-elle commencé ? Sur ce point encore, Schelling est peu d'accord avec lui-même. Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, il dit que nous ne pouvons assigner le moment où commencera cette période ; mais il dit ailleurs que le christianisme l'a inaugurée dans l'histoire.

779. *Universalité de la philosophie*, etc. — Des idées plus justes sont celles que Schelling émet sur le rôle et l'étendue de la philosophie. Dans la première de ses *Leçons sur les études académiques*, il insiste, avec raison, sur la nécessité de vues encyclopédiques : plus les sciences tendent à se diviser, pense-t-il, plus

il importe d'en comprendre la connexité et l'unité. C'est à la philosophie comme science des sciences qu'il appartient de faire connaître l'organisme du savoir universel. Toutes les sciences sont des parties de la philosophie, qui est la tendance à participer au savoir primitif et divin. Schelling est l'un de ceux qui ont le mieux compris l'universalité de la philosophie. Avec la science de l'idée pure, ou la logique, elle embrasse la philosophie de la nature et celle de l'esprit, c'est-à-dire l'objet et le sujet, puis le développement progressif de l'esprit : philosophie du droit, de l'art, de la religion, histoire de la philosophie.

Dans la deuxième *Leçon*, qui traite de la *destination des universités*, Schelling admet l'existence d'un peuple primitif éclairé par une révélation divine ou par des êtres d'un ordre supérieur.

Dans une des leçons suivantes, il s'attache à montrer que la philosophie est nécessaire et qu'elle ne doit porter ombrage ni à l'Eglise ni à l'Etat : « Qu'est-ce qu'une religion, dit-il, qu'est-ce qu'un Etat que la philosophie pourrait mettre en péril ? Deux directions de la science peuvent devenir funestes à l'Etat. La première a lieu lorsque le savoir vulgaire prétend se mettre à la place du savoir philosophique ; il n'y a pas de moralité en dehors des idées. La seconde, c'est l'*utilitarisme :* la recherche exclusive de l'utile étouffe dans une nation tout germe de grandeur. » Quant à ceux qui ne voient dans la philosophie qu'une mode passagère, Schelling les compare au paysan de la Fable : *Rusticus expectat dum defluat amnis.*

Ses vues sur l'histoire de la philosophie ne manquent pas non plus d'une certaine vérité. Les variations de cette science, pense-t-il, ne sont que

pour les ignorants; les véritables philosophies sont autant de métamorphoses. L'essence de la philosophie ne change pas, mais c'est une science pleine de vie et de mouvement. Tout système nouveau est un pas de plus vers la forme définitive; il ajoute à la force et à la sagacité de l'esprit philosophique.

Vues sur le christianisme. — Ses vues sur le christianisme nous intéressent davantage. Il admet, comme nous l'avons vu, une révélation primitive. Mais il regarde la suite des événements comme le produit d'un développement nécessaire. Le point de vue le plus élevé auquel l'historien puisse se placer, est le point de vue religieux : le christianisme domine et éclaire donc toute l'histoire. Avec le christianisme commence ce qu'il appelle l'âge de la Providence; si le monde ancien représente la nature, la force aveugle et fatale, le monde chrétien représente l'esprit et l'idéal. Schelling reconnaît que par le christianisme le fini doit être ramené à l'infini; mais il explique ce retour et tous les autres dogmes chrétiens d'une manière panthéistique; la foi et l'ordre surnaturel disparaissent pour ne laisser que des symboles. On reconnaît là certaines idées de Cousin et autres philosophes français. Schelling explique la création comme une *dégradation*, une *diminution :* le fini, dit-il, ne peut sortir de l'infini que par cette voie. De plus, il paraît confondre le mystère de la chute avec celui de la création. Quant à la Trinité et à l'Incarnation, ce n'est, selon lui, que le principe immanent, général et identique de toutes choses (le Père), incarné dans l'homme (le Fils) et revenant à lui-même par la connaissance de l'identité de la nature et de l'esprit (le Saint-Esprit) dans la substance absolue.

Politique. — Quels que soient les points qu'il aborde, Schelling s'inspire toujours du même idéalisme. Ainsi, en politique, il veut que l'Etat soit construit d'après des *idées* et non d'après un but pratique déterminé. Aussi la *République* de Platon, véritable roman politique, lui paraît-elle une œuvre divine. Par là, il continue l'utopie sociale de Rousseau.

Ses idées panthéistiques, avec sa philosophie de l'identité, sont exposées surtout dans le dialogue intitulé *Bruno*. La vraie philosophie consisterait à reconnaître l'unité de toutes choses dans l'idée éternelle ou l'idée des idées. L'âme ne serait qu'une partie de l'infinie virtualité de Dieu; elle serait même infinie en soi, et finie seulement comme *entéléchie* du corps, comme existant dans un corps; elle serait capable d'une connaissance infinie. Dans ce dialogue et dans d'autres écrits, l'auteur arrive à des formules telles que celles-ci : « Il n'y a pas de plus haute révélation que celle de la Divinité dans le tout. De la foi en cette révélation dépend le salut du monde... — Ce n'est pas seulement le *tout* comme tel, qui est divin; chaque partie, chaque individu est divin. » Mais ailleurs il nie la réalité des existences individuelles, plus fidèle en cela à l'esprit général de sa philosophie, qui est un panthéisme *acosmiste* (négation du monde).

Ces déclarations soulevèrent des protestations, et Schelling essaya alors d'expliquer sa pensée d'une manière moins hétérodoxe dans *Philosophie et religion* et dans sa *Réponse à Jacobi*. Mais ces réponses ne furent guère qu'un tissu de contradictions. Qu'est-ce, par exemple, qu'un Dieu qui *devient*, un *Dieu implicite*, qui sort de l'indifférence absolue pour devenir *explicite?*

Sa doctrine sur l'immortalité de l'âme n'était pas moins incompatible avec les dogmes chrétiens et avec la raison. Schelling, en effet, distingue deux âmes : l'âme *idéale* ou l'idée de l'âme qui est en Dieu et qui seule est immortelle, et l'âme *réelle*, qui périrait avec le corps. Les âmes réhabilitées subsisteraient en Dieu comme *idées distinctes*. Cette immortalité est donc tout idéale et par conséquent nulle.

780. *Sa dernière philosophie.* — Bien plus tard, en 1841, lorsqu'il ouvrit ses leçons à Berlin, Schelling essaya de compléter son idéalisme transcendantal et de lui donner le caractère de philosophie *réelle et positive*; il se flatta aussi encore une fois de réconcilier la spéculation idéaliste avec la religion : mais il ne pouvait que se heurter à des contradictions insolubles. Constatons cependant qu'il s'appliqua à distinguer sa philosophie du panthéisme logique de Hégel et que, sans renier la philosophie de sa jeunesse, philosophie *négative*, disait-il, et fondée sur l'entendement comme premier principe, il proposa une philosophie *positive*, fondée sur la volonté. Sans répudier le *monisme*, c'est-à-dire la doctrine de l'unité de substance, il essaya cependant de sauvegarder la personnalité divine. De là le mot de Hartmann, qui appelle ce système *le panthéisme de la personnalité.*

On peut donc regarder la philosophie de Schelling dans sa dernière forme, comme une transition entre le système de Fichte et celui de Schopenhauer, de même que, dans sa première forme, elle peut être regardée comme une transition entre le système de Fichte et celui de Hégel. Dans sa première forme, en effet, la philosophie de Schelling est un idéalisme; la pensée est avant l'être; dans sa deuxième forme, elle

est plutôt un réalisme ; l'être en puissance, la volonté précède la pensée. Quand il expose sa première philosophie, Schelling exalte l'intuition intellectuelle : quand il expose la seconde, il vante l'expérience et la philosophie de la nature. La première est un mouvement de la pensée vers la nature ; la seconde, un mouvement de la nature vers la pensée.

781. **Critique**. — Quelles que soient les formes particulières de la philosophie de Schelling, elle tombe, comme nous l'avons indiqué déjà, sous les plus graves critiques : il nous suffit de les résumer. Sorti de l'idéalisme de Fichte, celui de Schelling n'est pas moins absurde. Il n'y a pas de premier principe unique et absolu pour la science humaine ; et chercher ce principe dans le moi humain, c'est tomber dans un égoïsme monstrueux, et finalement dans le panthéisme. De celui-ci, jamais Schelling n'est parvenu à se dégager ; aussi son système implique-t-il les mêmes erreurs fondamentales : affirmation du fatalisme universel, négation de la liberté humaine et partant de la moralité, négation de l'ordre surnaturel, etc. Proposée sous sa première forme, la philosophie de Schelling est tout arbitraire ; c'est l'œuvre d'un poète et non d'un philosophe. Qui a jamais eu conscience de l'*intuition intellectuelle* qui nous donne l'infini et toute vérité? Et si nous n'en avons pas conscience, comme Schelling paraît le reconnaître, puisqu'il place cette intuition au-dessus de l'entendement, de quel droit pouvons-nous l'affirmer? Comment ensuite l'être réel peut-il sortir de notre pensée? Ce n'est pas notre raison qui crée la nature et la vérité, mais c'est la vérité qui s'impose à notre raison, etc. Proposée sous sa dernière forme, la phi-

losophie de Schelling n'est pas meilleure. Comment Dieu peut-il *devenir?* Comment la pensée peut-elle procéder d'une simple puissance et céder la primauté absolue à la volonté?

Quant aux vues particulières que Schelling a émises sur toutes sortes de sujets, plusieurs sont dignes d'un penseur original et d'un grand écrivain (ainsi plusieurs de ses vues sur l'art, la poésie, la littérature); mais tout autre système que le sien peut revendiquer et s'assimiler ces vérités particulières. Pour ce qui est des vues et des opinions proprement philosophiques qui découlent essentiellement de son système, elles sont radicalement fausses. Il est faux, par exemple, que tout vive dans la nature; la continuité telle qu'elle est affirmée par Schelling ne découle pas de l'unité absolue de son premier Auteur. La distinction des trois périodes historiques : celle du *destin*, de la *nature* et de la *Providence*, est fausse dans son fond. Il semble même que les intentions de la Providence soient mieux marquées dans les temps anciens (histoire sainte) que dans les temps plus proches; mais autrefois comme aujourd'hui les événements et l'histoire étaient entre les mains des hommes et entre les mains de Dieu. Enfin, nous ne dirons rien de l'explication fantaisiste des dogmes chrétiens, si ce n'est que nos dogmes ont des analogies profondes dans l'esprit et dans la nature, mais qu'il ne faut jamais les confondre avec ces analogies, encore moins avec des fictions créées de toutes pièces par l'imagination des poètes ou la raison ingénieuse de philosophes incrédules.

782. **Influence de Schelling. Ses disciples.** — L'influence exercée sur les esprits par la philoso-

phie de Schelling fut considérable. Elle s'explique par l'éloquence et l'enthousiasme de Schelling, qui, pendant plus d'un demi-siècle, compta parmi les esprits les plus brillants de l'Allemagne. Schelling avait l'art de mêler à son système, grandiose en apparence, des aperçus originaux et séduisants sur la mythologie, l'histoire, le droit, l'art, les sciences, qui en dissimulaient l'inanité. Aussi on ne doit pas s'étonner de trouver, parmi ses admirateurs et ses disciples, des esprits d'élite, qui ont brillé dans diverses carrières du savoir et dont plusieurs peuvent être comptés parmi les catholiques. Tous, il est vrai, n'adoptèrent pas les idées de Schelling dans leur ensemble; mais plusieurs y choisirent ce qui convenait le mieux à leurs propres opinions. Voici d'ailleurs les principaux, en commençant par les plus fidèles :

Georges-Michel Klein (1776-1820), qui professa la philosophie à Wurtzbourg. Il s'appliqua, dans divers ouvrages, à propager l'idéalisme transcendantal. Il n'assista pas à la dernière évolution de l'esprit de Schelling.

Kayssler, qui professa la philosophie à Halle et à Breslau, où il mourut en 1822. Ses ouvrages ont été écrits sous l'inspiration de Schelling.

Tanner, contemporains des précédents, vulgarisa aussi la philosophie de Schelling dans divers ouvrages.

Wagner Jean-Jacques (1775-1821), propagea aussi les idées de Schelling dans sa *Philosophie de l'éducation*, dans son *Système de philosophie idéale*, etc. Toutefois, dans ce dernier ouvrage, il critique comme excessif l'idéalisme du maître.

Ast, né à Gotha (1778), professeur à Landshut, puis

à Munich, se montra aussi plus ou moins fidèle dans ses ouvrages à la philosophie de Schelling, auquel il se rattache. Ses travaux portèrent en particulier sur la philosophie de Platon et sur l'esthétique.

Solger (1780-1819), né dans le Brandebourg, étudia à Berlin et à Halle, suivit les leçons de Schelling à Iéna, où il connut Schiller et Gœthe, quitta la carrière administrative pour se vouer aux lettres et à la philosophie, professa à Francfort-sur-l'Oder, puis à Berlin. Solger est une âme poétique et mystique. Il s'inspire surtout de Schelling et de Spinosa. On lui doit des *Dialogues sur le beau* et des *Dialogues philosophiques*. Il se fit connaître, dès 1808, par une belle traduction de Sophocle. Il mourut prématurément avant d'avoir donné sa mesure.

Joseph Weber, né en Bavière, à Rain (1753), exerça diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, et mourut vicaire général à Augsbourg. Il appartint à l'école de Schelling, après avoir été de celle de Kant. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur la physique, la théologie, la philosophie, l'éducation.

Eschenmayer (1768-1854), né à Neuenburg (Wurtemberg), peut être compté aussi parmi les disciples de Schelling, bien que sa métaphysique se rapproche plutôt de celle de Kant. Il professa la philosophie et la médecine à Tubingue (1812-18), puis la philosophie pratique jusqu'en 1836. Il est l'auteur de nombreux ouvrages. On a remarqué sa tendance au mysticisme, dans sa lutte contre l'école de Hégel et dans l'ardeur qu'il mit à défendre les apparitions d'esprits. A ce sujet, l'un de ses ouvrages est particulièrement suggestif : *Conflit entre le ciel et l'enfer, observé sur le démon d'une jeune fille possédée.*

Troxler (1780-1866) s'est inspiré aussi de Schelling dans ses *Leçons sur la philosophie comme encyclopédie et méthodologie des sciences physiques*, etc., mais il combine ses idées avec celles de Jacobi et d'autres philosophes.

Schubert (Gotthelf Henri de), philosophe et naturaliste (1780-1860), né à Hohenstein (Saxe), professeur des sciences naturelles à Erlangen (1816), puis à Munich (1828), pratiqua, pour ainsi dire, le même éclectisme. Signalons, parmi ses ouvrages : *Des obscurités des sciences* (Dresde, 1808) ; *Histoire de l'âme* (1830).

Oken (1779-1851), célèbre naturaliste, fut dès sa jeunesse un disciple enthousiaste de Schelling. Il professa successivement à Iéna, à Munich et, en 1833, à Zurich. Oken se flatta d'appliquer aux sciences naturelles les idées de Schelling ; mais, bien qu'il ait tempéré l'idéalisme du maître en le combinant avec l'expérience, on ne voit pas que sa méthode ait produit des résultats appréciables. On peut, comme il l'a fait, saluer avec joie l'alliance de l'enthousiasme poétique et de la science ; mais, tout en reconnaissant que l'étude de la nature doit être vivifiée par les plus hautes considérations philosophiques et théologiques, il n'est pas admissible que des spéculations poétiques, ambitieuses et erronées comme celles de Schelling, puissent contribuer à l'avancement des sciences : les faits l'ont très bien démontré. Oken a publié un recueil scientifique intitulé *Isis* (1817-48), et une *Histoire naturelle générale* (1833-41, 13 vol. in-8). Ses ouvrages proprement philosophiques sont : *Examen de l'Esquisse du système de la philosophie de la nature* (de Schelling) *et de la théorie des sens qui s'y rat-*

tache (1802); *de la Génération* (1807); *sur l'Univers, fragment pythagoricien* (1808); *Doctrine de la philosophie naturelle* (Iéna 1809; 3e éd. renouvelée 1843, Zurich).

Steffens (1773-1845), naturaliste et philosophe comme le précédent, tenta lui aussi d'allier l'étude de la nature aux spéculations de la philosophie de l'identité ; mais ses efforts tombent sous les mêmes critiques. Il naquit en Norvège, qui appartenait alors au Danemark, mais il fut allemand par choix ; disciple et ami de Schelling, il lui fut adjoint dans la chaire de philosophie d'Iéna ; il prit part à la guerre de l'Allemagne contre la France et entra même à Paris comme lieutenant dans l'armée allemande. Il mourut à Berlin où il avait été nommé professeur de philosophie naturelle.

Novalis (1772-1801). — Parmi les poètes qui subirent l'influence de Schelling nous citerons Novalis, de son vrai nom Frédéric de Hardenberg. Fils d'un baron de la Haute-Saxe, il renonça aux emplois élevés de l'administration auxquels il pouvait prétendre, pour se livrer à ses goûts philosophiques et littéraires. Il étudia à Iéna, à Leipsig, à Wittenberg, se lia avec Frédéric Schlegel, Fichte et enfin Schelling. Des deuils cruels et prématurés ouvrirent son âme au mysticisme et il embrassa avec ardeur les idées de Schelling, qui substituait à l'idéalisme étroit et à la méthode psychologique de Fichte une méthode plus large et un idéalisme objectif, c'est-à-dire une ontologie et une théodicée panthéiste. Ces idées aventureuses renouvelées des Alexandrins, Novalis les traduisit brillamment dans un fragment poétique intitulé : *Les disciples de Saïs*, et un recueil de *Pensées*,

qui parurent vers le même temps que les premiers écrits de Schelling. On jugera des idées et de l'enthousiasme de leur auteur par ce court extrait. A propos de la statue de la déesse Saïs qui portait cette inscription : « Aucun mortel ne peut lever mon voile », Novalis fait dire à l'un de ses disciples : « Si nul mortel ne peut lever le voile de la déesse, il faut nous-mêmes devenir immortels; car celui qui ne le lève pas ce voile divin, n'est pas un véritable disciple de Saïs ». Ces audacieuses paroles annonçaient, on peut même dire qu'elles inspirèrent les entreprises téméraires de Schelling et de Hégel, qui contrastent singulièrement avec la réserve de Kant, et ont précipité la philosophie moderne dans les rêveries de la philosophie alexandrine. Novalis lisait avec ardeur les néo-platoniciens et d'autres mystiques tels que Spinosa. C'est lui qui a dit de ce dernier : « Spinosa est un homme enivré de Dieu ». Cette parole s'applique mieux encore à lui-même. Il mourut prématurément ne laissant que des ouvrages incomplets.

Nous devons maintenant entrer dans un autre courant philosophique, déterminé par Hégel.

783. **Hégel** (1770-1831), né à Stuttgard, étudia la théologie à Tubingue; au séminaire protestant où il entra, il se lia d'amitié avec Schelling, dont il fut le disciple d'abord, puis l'émule et le continuateur. Après avoir été précepteur pendant quelques années, il enseigna à Iéna comme *privatim docent* jusqu'en 1807, époque à laquelle il se sépara formellement de Schelling. Il dirigea ensuite le gymnase de Nuremberg, où il se maria. En 1816, il fut appelé à l'université de Heidelberg et, en 1818, à celle de Berlin, où il succéda à Fichte. Son nom était désormais

glorieux. Bien qu'il fût dépourvu des qualités oratoires les plus brillantes telles que la facilité de la parole et la chaleur de l'action, son succès cependant comme professeur fut immense. En 1822, il visita les Pays-Bas; en 1824, Vienne; en 1827, Weimar, où il fut reçu par Gœthe, et Paris, où Cousin lui rendit l'hospitalité qu'il avait reçue de lui à Berlin. Il mourut du choléra en 1831.

Ses ouvrages répondent à l'histoire de sa pensée, qui peut se diviser en trois périodes. Dans la première, qui s'étend jusqu'en 1807, Hégel est le disciple de Schelling. A cette époque appartiennent, outre une thèse latine sur *les Orbites des planètes*, quatre dissertations intitulées, la 1re : *Différence du système de Fichte et de celui de Schelling* ; la 2e : *De la foi et du savoir* ; la 3e : *Du rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général*; la 4e : *Des diverses manières de traiter le droit naturel comme science*, sorte de prélude à sa philosophie du droit.

Les ouvrages de la seconde période s'ouvrent par la *Phénoménologie de l'esprit* et se continuent par la *Logique* (1812-16) et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, dont la *Logique* forme la première partie. Hégel jette alors les fondements de son système. Enfin, dans les ouvrages de la troisième période, il développe ses premières idées ; ce sont : *Les principes de la philosophie du droit* (1821) ; puis ses leçons publiques sur la *Philosophie de l'histoire*, sur l'*Esthétique*, sur la *Philosophie de la religion* et l'*Histoire de la philosophie*, qui ont été publiées dans ses *Œuvres complètes* (Berlin, 1832-45, 17 vol.). Son cours d'esthétique a été traduit en français (1851

5 vol.) ; la *Logique* a été traduite par Véra (Paris, 1859, 2 vol.). On a traduit aussi la *Philosophie de la nature* (3 vol. Paris, 1863-65) et la *Philosophie de l'esprit* (1867).

784. *L'hégélianisme.* — Hégel est le représentant le plus célèbre du panthéisme allemand. Sa philosophie, vraiment encyclopédique, est plus complète et mieux enchaînée dans toutes ses parties que celle de ses prédécesseurs ; elle abonde en aperçus ingénieux et profonds ; elle a exercé une grande influence sur toutes les branches du savoir. On la désigne sous le nom de *panthéisme logique* et aussi de *panlogisme*, parce que son auteur ramène tout à l'idée, à la logique.

Elle se distingue nettement des philosophies précédentes, celles de Kant, Fichte et Schelling, tout en leur succédant légitimement. Kant avait soulevé la question du *noumène* ou de la métaphysique, mais sans la trancher : par une défiance excessive de la raison et une réserve outrée, il avait conclu à l'abstention, au scepticisme spéculatif. Mais on ne renonce pas ainsi à la métaphysique. Fichte aborda donc la question du noumène ou de la *chose en soi* et chercha dans le *moi*, où Kant s'était trop renfermé, le principe de toute philosophie et de toute vérité. Schelling poussa plus avant, en objectivant le *moi* et en le confondant avec l'*absolu* ; il esquissa la *philosophie de l'identité*, c'est-à-dire un véritable panthéisme. Hégel persévéra dans cette voie absurde et parvint aux extrêmes conséquences : il s'appliqua à donner à la philosophie de l'identité une forme plus cohérente et plus scientifique. Il reprocha à Schelling d'avoir posé l'*absolu* sans le définir et déclara que cet absolu n'est

autre chose que l'*idée*. Dès lors, la pensée c'est l'être même ; tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel; la marche dialectique c'est l'histoire même des choses; celles-ci ne sont, pour ainsi dire, que des théorèmes en mouvement. Kant avait distingué et opposé outre mesure la forme et le contenu de la pensée : la forme appartenait à l'esprit, au sujet; le contenu ou la matière appartenait aux objets de l'expérience; mais, pour Hégel, la forme s'identifie avec le contenu. La science de l'idée ou de l'esprit, la science de la dialectique est donc la science même des choses. Cette science *a priori* de la raison, que Kant avait prétendu construire, mais à laquelle il refusait toute prise sur le noumène, c'est-à-dire sur les réalités métaphysiques, cette science est, d'après Hégel, la science universelle et absolue ; les lois générales de la pensée pure sont les formes générales de l'existence ; la science des concepts, des jugements, des raisonnements est la science même de l'univers et de ses évolutions successives : bref la logique et la métaphysique ne font qu'un.

Voici maintenant comment Hégel entend organiser les sciences philosophiques, en partant de l'idée, considérée comme principe, essence et terme de la réalité. L'idée se manifeste d'abord dans l'ordre des concepts purs, puis dans le monde de la nature sensible et enfin dans la sphère de l'esprit humain; d'où la *logique*, la *philosophie de la nature* et la *philosophie de l'esprit*. Ces trois branches de la philosophie ne sont pas tant trois sciences distinctes que les divers moments d'une même science, la science de l'idée, dans laquelle tout se concentre, se réfléchit, prend conscience après s'être opposé et développé de

mille manières. Parlons maintenant de chacune de ces trois sciences principales.

La logique. — Par ce qui vient d'être dit, on voit déjà comment Hégel entend la logique et la méthode. La logique, pour lui comme pour nous, est la science de l'idée. Mais, alors que nous nous appliquons à analyser nos idées et à définir leurs caractères, lui s'applique plutôt à les construire *a priori* : de là le caractère arbitraire de sa logique. La logique hégélienne répudie même le principe de contradiction et repose plutôt sur celui-ci : tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel. En confondant ainsi le réel et le rationnel, l'idée et la réalité, en disant que l'idée est l'essence même des choses, Hégel transfigure la logique ou plutôt il la dénature pour la substituer à la métaphysique. Or c'est bien là son but : « Il est temps, dit-il dans la *Préface* de la *Logique*, de transformer la science logique, qui constitue la vraie métaphysique, la philosophie spéculative pure. »

Et il confond dans la logique non seulement la métaphysique, mais encore la théodicée. Car si c'est l'idée qui est l'absolu et le premier principe de toutes choses, elle réalise la définition de Dieu ; la science de la logique est donc aussi la science de Dieu. On conçoit dès lors l'importance excessive que prend dans l'hégélianisme la science de la logique.

Un autre point capital de la logique de Hégel, c'est la doctrine de l'identification des contraires par le moyen de l'universel devenir (fieri). Il distingue, à cet effet, trois moments, auxquels répondent la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*, trilogie déjà employée par Fichte. Au premier moment, il y a d'abord la

thèse ou la position, l'idée en soi, à l'état d'involution; puis l'*antithèse*, la négation, l'idée pour soi à l'état d'évolution; enfin la *synthèse*, la négation de la négation, l'idée en soi et pour soi, revenue à elle. Hégel croit trouver ces trois moments, en logique pure, dans les trois opérations de l'esprit : la *notion* ou concept, le *jugement* et la *conclusion* ou le raisonnement. La notion ou compréhension est une sorte de virtualité (thèse) ; le jugement la divise, l'ouvre, la manifeste (antithèse); la conclusion ferme, réunit ce qui avait été divisé (synthèse). Appliquant cette dialectique au premier principe de contradiction, Hégel croit pouvoir dire que l'être c'est le néant et qu'en général tous les contraires s'identifient dans une notion plus haute. De pareilles prétentions ont fait regarder Hégel comme le prince de la sophistique moderne. On a maintenant quelque idée de sa méthode ou dialectique : celle-ci procède par thèses, antithèses et synthèses, notions, jugements et conclusions, allant ainsi de contradictions en conciliations toujours plus larges et plus fécondes.

785. *Philosophie de la nature.* — Dans le système hégélien, la nature n'est que le système des idées objectivé, l'ensemble des déterminations et des manifestations de l'idée ou de la raison ; les catégories logiques ne sont plus seulement des formes subjectives ou des modes de la pensée : elles sont les modes réels de l'être, puisque l'idée se confond avec l'être. Il suit de là que l'idée objectivée dans la nature passe par les mêmes moments que l'idée considérée dans la pure logique ; toute réalité objective ne contient que de pures idées. De là des explications forcées et souvent même inintelligibles. Ainsi l'espace ne serait que la

contiguité idéale, il serait l'extériorité pure et abstraite; le temps serait la succession idéale, le devenir pur; le temps et l'espace seraient les catégories les plus abstraites de la nature; avec elles se construiraient le lieu, le mouvement et enfin la matière, qui est leur immédiate unité. La matière comprend deux forces, ou plutôt deux idées, l'attraction et la répulsion, dont l'uuité constitue la pesanteur. Disons encore que cette matière fondamentale et indéterminée est dans la nature ce qu'est l'être général et indéterminé dans la logique pure : c'est le point de départ d'un développement. La matière a le même *processus* que l'idée générale d'être : elle donne successivement les différents êtres de plus en plus déterminés, de même que l'idée donne successivement toutes sortes d'idées particulières.

Hégel distingue trois moments dans l'évolution de la matière : le moment *mécanique*, le moment *chimique* et le moment *organique*. Dans le premier moment, se forme le monde astronomique ou sidéral, qui ne contient que matière et mouvement. Dans le deuxième, se forment des substances particulières, avec leurs propriétés et leurs attributs : la matière alors se divise, se transforme, se combine, se concrète et déjà se différencie. Dans le troisième moment, se forme le monde vivant, les substances se perfectionnent et des individus apparaissent de plus en plus indépendants, depuis les plantes les plus simples jusqu'aux animaux supérieurs. Dans chacun de ces moments ensuite, il faut en concevoir une foule d'autres, qui correspondent à autant de gradations et de progrès. Mais partout et toujours, c'est l'idée qui évolue et va se déterminant jusqu'à ce qu'elle atteigne l'or-

ganisme humain, qui est sa plus haute manifestation sensible. C'est donc l'idée seule qui fait le fond et l'essence de toutes choses, depuis la matière inerte, terrestre ou astrale, jusqu'aux organismes les plus parfaits. Quel que soit le degré où on la considère, elle est toujours la raison absolue, l'intelligence infinie, Dieu même ; car le monde tout entier, dans le système hégélien, n'est que la pensée divine extériorisée. La nature est comme une pensée pétrifiée, une conscience d'abord endormie, qui s'éveille peu à peu chez les êtres supérieurs, jusqu'à ce que Dieu prenne formellement conscience de lui-même dans l'homme,

786. *La philosophie de l'esprit* est la troisième et la dernière partie de la philosophie de Hégel, où tout est marqué du nombre trois. Après avoir considéré l'idée dans la *logique* pure, et suivi ses manifestations dans la *philosophie de la nature*, il reste à se replier sur l'idée elle-même pour acquérir et déployer la conscience et la liberté. C'est là, en effet, toute la philosophie de l'esprit.

Elle se divise en trois parties : *a*) la philosophie de l'esprit *individuel* ou sujet ; *b*) la philosophie de l'esprit *objectif ; c*) la philosophie de l'esprit *absolu*. En d'autres termes, l'esprit passe par trois phases : il est *subjectif*, *objectif*, *absolu : subjectif*, dans l'individu ; *objectif*, dans la société, c'est-à-dire qu'il y a les mœurs, les lois, les familles, les Etats ; *absolu*, c'est-à-dire qu'il y a l'*art*, la *religion* et la *science*, la philosophie surtout, expression complète de l'absolu.

a) A la philosophie de l'esprit individuel répondent les trois sciences suivantes : l'anthropologie, la phénoménologie et la psychologie. La première étudie l'esprit individuel en tant qu'il dépend de la na-

ture et du corps (tempérament, race, etc.); la seconde l'étudie dans son ascension vers la raison; la troisième enfin l'étudie dans sa puissance spéculative et pratique, dans l'intelligence et la volonté. Sans entrer dans plus de détails, bornons-nous à dire que l'esprit humain, dans le système de Hégel, est le terme de l'évolution de l'idée. Celle-ci, en effet, constitue le fond de la nature; seulement, dans la nature, elle est d'abord inconsciente et fatale; elle aspire à se transformer en esprit, à posséder la conscience et la liberté. De là ces diverses étapes, dans les facultés inférieures, qu'on appelle sensation, mémoire, instinct animal : elles aboutissent enfin à l'intelligence de l'homme et à la volonté libre, c'est-à-dire à l'esprit. Du moment que l'homme se connaît lui-même comme intelligent et libre, le but de l'Idée est atteint et la nature a trouvé son roi : l'Idée prend possession de la nature, dont elle est d'ailleurs le principe. Remarquons que la liberté assignée ici comme fin est fort problématique, comme d'ailleurs dans tout système panthéiste : elle ne paraît être que l'unité de la volonté et de la pensée, une sorte d'énergie intellectuelle et consciente, par laquelle l'esprit comprend qu'il crée toutes choses en les connaissant.

b) A la philosophie de l'esprit *individuel* succède la philosophie de l'esprit *objectif*. C'est-à-dire que l'homme individuel ne connaît pas seulement sa propre liberté, mais encore celle d'autrui, qu'il doit respecter comme la sienne propre. De là naît la science du *droit*. Celui-ci comprend soit le droit de propriété, soit le droit conventionnel ou des contrats, soit le droit pénal. Ici Hégel affirme la légitimité de la peine de mort. Il pense que le but essentiel du

châtiment n'est pas la correction, mais la défense de la justice, la réparation de l'ordre violé par le coupable.

A la notion du droit se rapporte la notion de l'*Etat*. Selon Hégel, l'Etat est l'institution chargée de réaliser le droit dans toutes les sphères ; l'Etat représenterait la liberté absolue et le droit absolu, devant lesquels doivent céder par conséquent les libertés et les droits individuels. Hégel est donc favorable à l'omnipotence de l'Etat : il lui sacrifie les droits naturels des individus et, à plus forte raison, les droits sacrés de l'Eglise et de la conscience chrétienne. Quant aux formes politiques, la monarchie lui paraît la plus parfaite; mais, en certains endroits, il paraît définir cette monarchie comme démocratique plutôt que comme monarchie absolue.

Au reste, l'Etat, comme l'individu, n'est qu'une détermination de l'idée, un moment de son évolution; son histoire, comme celle de la nature, comporte plusieurs degrés successifs de perfection. Au sujet du progrès des Etats, Hégel regarde les guerres comme des crises nécessaires : elles sont le moyen de passer d'un état inférieur à un état supérieur; toutes les guerres sont justes et avantageuses à l'humanité, toute victoire se justifie par elle-même. On sait que Cousin essaya de développer en France ces idées révoltantes. Hégel ajoute qu'à chaque époque de l'histoire il y a un peuple qui incarne l'idée mieux que tous les autres et marche ainsi à la tête de la civilisation. En résumé, l'histoire tout entière n'est que la manifestation de l'Idée ou de Dieu même; et cette manifestation est soumise à la loi générale du système, à la perpétuelle trilogie de la dialectique hégélienne :

thèse, antithèse, synthèse. Ainsi, dans l'ordre politique et social, les monarchies orientales représentent la *thèse*, l'immobilité de l'être : alors l'Etat ou le chef est tout et l'individu n'est rien ; les républiques de la Grèce représentent l'*antithèse*, l'opposition, la lutte : alors la liberté individuelle contrebalance celle du chef de l'Etat, c'est la négation de la monarchie orientale ; enfin les Etats chrétiens représentent la *synthèse* ou la conciliation entre l'individu et l'Etat. On voit facilement ce qu'il y a, à la fois, de juste et de superficiel dans ces vues.

De même, dans l'histoire de la philosophie, nous voyons les premiers philosophes, Thalès, les Eléates, les Pythagoriciens, affirmer la substance, l'immutabilité de l'être, son unité (eau de Thalès, être un des Eléates, monade des Pythagoriciens) : c'est l'époque de la *thèse*. Puis vient l'antithèse : Héraclite nie l'unité et l'immutabilité de l'être, il ramène tout au changement, à un perpétuel devenir. Enfin Platon et Aristote cherchent à concilier, à unir ces deux points de vue par leur théorie de l'universel et du particulier.

A un autre point de vue, la philosophie grecque représente la science de la nature ; celle du moyen âge, la science de l'esprit; la philosophie moderne considère également l'esprit et la nature. Toutes ces généralisations hâtives offrent quelque chose de plausible; mais elles sont bien vides, si on les presse pour y chercher des lois vraiment scientifiques. Il va sans dire que Hégel regarde sa propre philosophie comme l'apogée de cette science.

c) Mais ici nous touchons à la *philosophie de l'esprit absolu*. C'est-à-dire que l'idée, après avoir évo-

lué et s'être manifestée dans l'individu et dans l'Etat, évolue et se manifeste dans l'absolu, et cela encore de trois manières : dans l'*art*, dans la *religion* et dans la science ou la *philosophie*.

787. **L'art, la religion, la philosophie. —** L'*art* est la matière idéalisée ; c'est, pour ainsi dire, la compénétration de la matière par l'idée. Les arts sont précisément classés selon ce degré de compénétration, qui est aussi celui de leur perfection. Ainsi la sculpture est plus parfaite que l'architecture, parce qu'elle est en commerce plus étroit avec l'idée, elle l'exprime plus parfaitement. La poésie, qui est le plus près possible de l'idée, est aussi le premier des beaux-arts ; elle possède éminemment toutes les qualités des autres : le poète construit comme l'architecte, décrit comme le peintre, il crée des harmonies et de belles formes.

La religion succède à l'art. Il va sans dire que Hégel la réduit à des éléments purement naturels. Que dis-je ? Alors que la religion, même purement naturelle, est si profondément distincte de l'art, bien qu'elle se l'associe d'une manière si heureuse, Hégel regarde la religion comme un produit de l'art. Après avoir essayé de se représenter l'infini ou l'idée au moyen des arts, l'homme concevrait séparément l'infini du fini et comme absolument différent : de là naîtrait la religion. Ajoutons que, dans le concept religieux, Hégel distingue encore trois termes et trois moments : l'*infini*, le *fini* et leur *relation*, c'est-à-dire Dieu, l'homme et leurs rapports. L'histoire religieuse de l'humanité manifeste successivement ces trois moments : dans les religions de l'antique Orient, Dieu est tout ; dans les religions de la Grèce et de

Rome, c'est l'homme, au contraire, qui est au premier plan; dans la religion chrétienne enfin, c'est le rapport entre l'homme et Dieu, c'est Jésus-Christ qui résume tout. L'antiquité représente donc la *thèse* religieuse; la Grèce et Rome, l'*antithèse;* le christianisme, la *synthèse.*

Le christianisme hégélien. — En ce qui concerne le christianisme en particulier, Hégel le dénature dans tous ses dogmes et ses mystères, les expliquant comme de purs symboles de sa philosophie. En cela il imite ses prédécesseurs et donne un exemple qui a été suivi par nos rationalistes français. C'est ainsi que dans la philosophie hégélienne, la sainte Trinité n'est que le symbole des trois moments ou de la trilogie qui résume toute la dialectique : le Père, c'est l'idée qui existe en soi ; le Fils, c'est l'idée qui existe comme opposée à elle-même, comme *autre*, comme s'objectivant dans de multiples déterminations; le Saint-Esprit, c'est l'identité du Père et du Fils, de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini : c'est l'idée prenant conscience d'elle-même et de son absolue identité.

L'incarnation n'est pas mieux respectée. Ce n'est plus l'union hypostatique du Verbe de Dieu avec la nature humaine en Jésus-Christ, mais c'est l'union de Dieu et de l'humanité, en ce sens que Dieu prend conscience de lui-même dans l'homme, c'est-à-dire connaît dans l'homme son identité avec toutes choses.

A propos des vues de Hégel sur la religion, nous remarquerons encore l'attitude qu'il a prise concernant la preuve dite *ontologique* de l'existence de Dieu, preuve réfutée par Kant et les scolastiques. Hégel la revendique, au contraire, comme la seule

valable. Mais cette preuve est sans portée sérieuse, si Dieu ne fait qu'un avec l'idée en général, ou même avec l'idée déterminée que nous avons de lui.

Enfin, en dernier lieu, la science ou la *philosophie* exprime l'absolu au plus haut degré. C'est dans la science, en effet, que, d'après Hégel, l'idée se connaît elle-même, non seulement comme sujet et objet, mais encore comme identique à toutes choses, comme l'identité pure. Dès lors plus d'opposition irréductible ou absolue entre le fini et l'infini, le temps et l'éternité, la matière et l'esprit, le réel et l'idéal : tout se combine en Dieu, terme suprême du *devenir*. C'est la dernière synthèse, celle qui renferme et complète toutes les autres. Ainsi s'achève le mouvement de la dialectique hégélienne. Ce Dieu, qui nous apparaît à la dernière scène, au lieu d'ouvrir la première, est vraiment le dieu du panthéisme ; car il est l'idée ou l'être qui remplit chaque chose et toutes les choses ensemble, pour s'identifier avec elles; il est l'idée ou l'être en tant que prenant conscience dans l'homme et découvrant son identité universelle Le dieu de Hégel, en effet, identifie tout, même l'identique et le non-identique. Personne n'a poussé plus loin le mépris du principe de contradiction, affectant d'employer des formules telles que celles-ci : L'être est le néant, la lumière et les ténèbres ne font qu'un. Plusieurs de ses disciples ont essayé de corriger sa pensée ou de l'interpréter ; mais Hégel a maintenu et essayé de justifier ses paradoxes au moyen de pitoyables arguments.

788. **Critique.** — Quels que soient donc les mérites particuliers de son œuvre, elle est en opposition radicale avec le bon sens et les principes les plus sûrs.

Sans chercher à déprécier le génie de son auteur, nous ne partageons point cependant toute l'admiration qu'il a inspirée à quelques-uns des nôtres (1). L'analyse que nous avons faite nous permettra de reconnaître à la fois l'originalité et les vices irrémédiables de ce système. Sans doute, c'est une construction grandiose, mais elle est sans fondement ; c'est une vaste synthèse, qui embrasse toutes les parties du savoir et les soumet à une même méthode, mais cette unité est factice et trop systématique. On conçoit que l'esprit humain, égaré dans les voies du rationalisme et toujours plus épris de lui-même, se soit enivré de cette orgueilleuse philosophie ; mais si l'erreur eut tant d'attrait et fut si bien reçue, ce fut moins en vertu du génie qui la proposait que par l'effet de l'incurable faiblesse et de l'inexplicable orgueil de la raison humaine.

Comme Schelling, Hégel se place de parti pris au centre de l'univers et se substitue à Dieu même. A cette condition, les principales données de son système sont vraiment profondes et s'expliquent de quelque manière. L'Idée d'où il espère tirer la nature et l'esprit, c'est la science divine elle-même, qui réa-

(1) Voir, par exemple, Gonzalez (*Hist. de la phil.* T. IV, p. 63, 66, 67). Le savant cardinal dit bien que le système hégélien a pour base le néant, pour loi intime l'absurde, pour essence un panthéisme grossièrement athée ; mais il ajoute que ce système « représente l'effort prodigieux de l'un des génies les plus puissants qui aient jamais paru dans l'histoire ». Il parle de cette orgueilleuse et colossale pyramide des temps modernes qui, tout en ayant pour base le néant et pour sommet la négation de Dieu, contient la révélation la plus surprenante de la raison humaine, et montre que, s'il avait été fidèle à l'inspiration chrétienne, l'Aristote des temps modernes, le prophète panlogiste de l'idée aurait pu être le saint Thomas du XIX[e] siècle.

lise dans le monde matériel et dans celui des intelligences tout ce qu'elle a conçu. Les œuvres de l'Idée ou de la Science divine, en effet, vont en grandissant merveilleusement depuis le grain de sable inerte et inconscient jusqu'à l'âme humaine, qui est faite à l'image de Dieu. Mais il est faux que la Science divine s'identifie avec ses effets ou ses manifestations extérieures; il est faux également que notre idée s'identifie avec la Science de Dieu. Contre cette double identification protestent la conscience et l'analyse la plus savante. La Science divine ou l'Idée divine, principe des choses, doit être infinie, acte pur, immuable, toujours identique à elle-même : notre idée, au contraire, est finie, en puissance, variable et particulière ; elle ne crée rien, mais reçoit toujours des choses ou de principes plus haut qu'elle-même sa lumière et sa mesure. De plus la Science divine ou l'Idée divine ne s'identifie qu'avec Dieu même : elle ne s'identifie pas avec les objets extérieurs qu'elle mesure et qui procèdent de sa fécondité. Comment cette Idée sortirait-elle d'elle-même ? Qu'est-ce qu'une idée qui sortirait de soi ? Schelling s'en moquait avec raison. Il est vrai que sa *chute de l'Absolu*, pour expliquer la création, n'était pas plus claire. Il faut donc dire que les créatures manifestent l'idée de Dieu sans confondre leur réalité avec la sienne. De même, sinon à plus forte raison, il faut dire que nos idées ne se confondent pas avec ce qu'elles expriment. Aussi Hégel énonce-t-il une absurdité, quand il affirme comme principe et dogme de sa philosophie que tout ce qui est rationnel est réel et que tout ce qui est réel et rationnel. Sans doute, mon idée, par exemple l'idée d'une lune habitée, est une réalité comme étant une modification de

mon esprit; mais la lune habitée n'est qu'une chimère. Il n'y a que l'idée adéquate et infinie de Dieu, c'est-à-dire la Vérité infinie, qui soit Dieu même. Quoi qu'on fasse, la distinction du rationnel et du réel s'impose.

La distinction de l'*être* et du *néant* s'impose plus encore. Sans doute, l'être purement possible est un néant au point de vue de l'existence; ce qui *devient* tient à la fois de l'être et du néant sous différents rapports : il est déjà quelque chose, sans être encore tout ce qu'il doit être. Mais il ne s'ensuit point que l'être et le néant s'identifient dans le devenir. Considéré sous le même rapport et en même temps, l'être est ou n'est pas : rien n'est plus opposé à l'être que le néant, qui est sa négation. Dans l'Ecole on se joue avec de pareilles objections, dont Hégel fait pourtant tout le fond de sa doctrine.

Son système se heurte, en outre, à toutes les absurdités communes aux diverses sortes de panthéisme. Un *Dieu qui devient* est une contradiction. Un Dieu qui s'ignore dans la nature et qui parvient à se connaître dans l'homme ne mérite pas davantage le nom de Dieu. Triste Dieu que cet homme si éphémère et à la merci lui-même des aveugles éléments et des plus viles créatures ! Ajoutons encore que le panthéisme de Hégel, comme tous les autres, est incapable de sauvegarder le libre arbitre et la moralité. C'est ainsi que les théories de Hégel sur l'histoire, les guerres, l'omnipotence de l'Etat révoltent la conscience. Son panthéisme est la déification de la raison, la négation du surnaturel et de toute religion positive.

Quant aux vues ingénieuses ou profondes qui abondent dans la philosophie de Hégel, beaucoup ne ré-

sistent pas à un examen approfondi ; les autres ne découlent pas essentiellement de son système et n'auraient pas dû l'accréditer. D'ailleurs ces vues particulières ne sont pas toujours heureuses : Hégel, par exemple, est bien mal inspiré, lorsque, dédaigneux de l'apparent désordre des étoiles, il les compare à un exanthème. Kant était mieux inspiré lorsqu'il comparait le ciel étoilé au ciel de la conscience.

789. **Hégel et la preuve ontologique de l'existence de Dieu**. — Nous terminerons cette critique par les observations que suggère l'opinion de Hégel sur la preuve dite *ontologique* de l'existence de Dieu. Nous avons vu qu'il admet cette preuve, mais qu'elle est sans portée sérieuse dans son système, avec lequel d'ailleurs elle cadre trop bien : « A l'égard de Dieu, dit-il, la pensée et l'existence, l'être et la notion sont identiques ; et c'est précisément cette unité de la notion et de l'être qui constitue Dieu. Cette remarque vulgaire de la critique kantienne que la pensée et l'être sont deux choses distinctes pourra troubler l'esprit, mais elle ne parviendra pas à arrêter le mouvement par lequel il va de la pensée de Dieu à l'affirmation de son existence. La doctrine de la science *immédiate* ou de la *croyance* (Jacobi) a rétabli avec raison la légitimité absolue de ce passage, et l'identité absolue de Dieu et de la pensée. » Hégel cherche donc à justifier cette preuve en soutenant que Dieu et la pensée que nous en avons ne font qu'un et que nous créons Dieu en le concevant ; c'est là précisément le fond et l'absurdité de son système. Mais, sans compter que nous ne pouvons, au point de vue de la perfection, comparer notre idée de Dieu à celle que Dieu a de lui-même, il ne paraît pas que

nous puissions conclure de notre simple idée de Dieu à l'existence de Dieu, si nous n'y mêlons d'autres éléments de démonstration. La facilité avec laquelle Cousin et d'autres rationalistes français ont souscrit à ces vues de Hégel, si favorables au panthéisme, comme aussi à l'ontologisme, nous explique plusieurs des erreurs graves et des opinions dangereuses qu'ils ont partagées. Qu'on lise par exemple cette déclaration de Cousin : « Toute connaissance de la vérité est une connaissance de Dieu, et la perception directe de la vérité enveloppe une perception indirecte et obscure de Dieu... » (*Premiers fragments.*) Et MM. Janet et Séailles, qui citent ces paroles, les accompagnent de cette déclaration : « Hégel nous paraît marquer le point culminant et la vraie méthode philosophique. Disons seulement que l'école spiritualiste française a adopté pleinement dans cette question le point de vue de Hégel et qu'elle a toujours soutenu que les preuves de l'existence de Dieu ne sont, sous forme logique et scolastique, que l'enveloppe extérieure, l'exposition formelle du mouvement immédiat qui nous fait conclure du fini à l'infini, penser l'infini dans le fini, et qui fait de Dieu le centre et le fond de la pensée. » (*Histoire de la phil.*, p. 851) Ces formules nous font saisir sur le vif l'influence de l'hégélianisme sur le rationalisme français du milieu de ce siècle ; elles nous expliquent le panthéisme ou le *panenthéisme* d'un M. Janet, la méthode psychologique et métaphysique d'un M. Ravaisson, la théorie de la *raison impersonnelle* de Cousin, etc. La vérité est que notre connaissance est plus humble dans ses origines et dans ses éléments; elle ne s'élève point par des intuitions ou des mouvements immédiats, mais bien par

des analogies et des raisonnements; les premiers principes de notre raison, comme les premières expériences de notre conscience et de nos sens, renferment, il est vrai, des germes admirables de démonstration, mais ne contiennent formellement aucune vérité scientifique; en particulier ils ne livrent pas l'idée même de Dieu, ni à plus forte raison l'évidence de son existence, ni surtout l'évidence de son identité avec notre pensée. Au reste, toutes ces prétentions absurdes se sont évanouies aujourd'hui ; il ne reste plus rien de ces systèmes ambitieux construits au commencement de ce siècle : ils ont cédé sous les coups du positivisme et de la science expérimentale.

790. **Mouvement hégélien** (1). — L'hégélianisme est moins une doctrine ou une école qu'un esprit. Il a été interprété diversement par ceux qui en ont subi la puissante influence. Les uns ont essayé de le concilier avec les idées modérées et conservatrices en religion, en morale, en politique ; les autres, au contraire, en ont tiré les pires conséquences. De là la *droite* et la *gauche* hégélienne, dans lesquelles on pourrait distinguer encore bien des nuances, sans parler du *centre,* qui affecte de garder un juste milieu.

Droite hégélienne. — Dans la droite, prennent place ceux qui s'efforcent de sauvegarder le théisme. Les uns se rapprochent de l'école catholique; les autres, des confins de la gauche. On peut, avec Gonzalez, distinguer ici deux directions principales : l'une, proprement philosophique; l'autre, philoso-

(1) Voir pour l'histoire des idées hégéliennes en Italie, *Vera* (chap XXXVIII).

phico-théologique. A la première se rapportent des philosophes tels que les suivants :

Hermann Fichte, qui a écrit notamment sur *la personnalité et la permanence individuelle* — *Ulrici*, qui a écrit dans le même sens sur *Dieu et la nature*, *le Corps et l'âme* — *Weisse* qui, dans divers ouvrages : *Philosophie du christianisme*; *Idées de la divinité; Fondements de la métaphysique*, essaya de sauvegarder les dogmes chrétiens mieux que ne l'avait fait Hégel.

A la direction philosophico-théologique appartiennent de nombreux théologiens protestants qui, adoptant avec plus ou moins d'empressement cette idée de Hégel, que la philosophie et l'idée religieuse, les dogmes de la raison et ceux de la foi, ont le même contenu et ne diffèrent qu'accidentellement, s'efforcent de justifier la religion et la théologie en montrant leur identité avec la science et la philosophie. Cette défense malheureuse devait aboutir au naturalisme et au rationalisme, où le protestantisme libéral s'éteint aujourd'hui, en ne gardant du christianisme que l'apparence. Citons, parmi les philosophes de ce groupe : *Daub*, tour à tour disciple de Kant, de Schelling et surtout de Hégel. D'après lui, la religion serait comme la conscience que Dieu prend de lui-même dans l'homme ; elle serait soumise à mille vicissitudes, ses progrès aboutiraient à la religion chrétienne.

Ecole de Tubingue. Bauer (1809-1882). — Ici se place l'école de Tubingue. L'un de ses principaux chefs est Bauer, qui s'attacha, dans ses nombreux ouvrages, à discréditer l'idéalisme métaphysique et les dogmes surnaturels. On sait que l'école de Tubingue tout entière a sapé les fondements du christianisme

en appliquant à l'étude des sources une critique naturaliste et incrédule. Tous ces efforts entraînèrent l'hégélianisme vers l'athéisme et finalement le matérialisme. La gauche hégélienne prévalut ainsi sur la droite et finit par l'absorber.

791. **La gauche hégélienne : Strauss** (1808-1874). — A la tête de cette gauche se distingue David-Frédéric Strauss, théologien protestant, né à Louisbourg (Wurtemberg). Il acheva à Tubingue ses études théologiques, fut admis dans le ministère ecclésiastique (1830), professa l'année suivante au séminaire de Maulbronn, étudia de nouveau à Berlin, où il entendit Schleiermacher, revint à Tubingue, fut répétiteur au séminaire théologique, en même temps qu'il suivait les cours de philosophie à l'Université. Il était encore tout à fait inconnu lorsqu'il publia, en 1835, la *Vie de Jésus, examen critique de son histoire* (2 vol., Tubingue), l'un des ouvrages les plus scandaleux du XIXe siècle. Littré l'a traduit en français. Renan en a publié plus tard une sorte d'imitation non moins scandaleuse que l'original. Destitué de ses fonctions de répétiteur, Strauss alla professer au collège de Louisbourg, mais revint bientôt à Tubingue, où il essaya d'adoucir ses premières négations. N'ayant pu désarmer ses adversaires, il aggrava ses premières erreurs. En 1839, il fut appelé à Zurich comme professeur de dogmatique et d'histoire de l'Eglise, mais il dut se retirer devant le scandale produit par sa nomination. En 1848, année révolutionnaire, il échoua comme candidat à l'Assemblée nationale allemande ; la même année, il fut nommé par sa ville natale à la diète de Wurtemberg, où il siégea, à l'étonnement général, parmi les conservateurs ; les manifestations

de ses électeurs lui firent donner sa démission. Il mourut dans sa ville natale.

Ses ouvrages. — Outre la *Vie de Jésus* déjà citée, et sans parler de ses nombreux travaux biographiques, Strauss a publié : *la Dogmatique chrétienne dans son développement historique et dans sa lutte avec la société moderne* (2 vol. 1840-41) ; sa dissertation sur Schleiermacher et Daub en forme la préface ; *la Foi ancienne et la foi nouvelle, confession* (1872 ; 7e éd. 1874).

Ses idées. — Strauss fut d'abord un disciple fervent de Hégel, dont il avait lu avec enthousiasme la *Phénoménologie*. Dans sa *Vie de Jésus*, il attaqua le surnaturel à sa source même, c'est-à-dire dans J.-C. et les évangiles. Il s'efforça de persuader que ceux-ci ne renferment que des mythes : les personnages évangéliques et les mystères seraient de simples allégories, des légendes populaires, sans réalité historique. Cette négation antiscientifique et retentissante de tout surnaturel, proposée par un jeune homme de 27 ans, qui prétendait ainsi refaire toute l'histoire religieuse, valut à son auteur une célébrité malsaine. Pour la soutenir, il fut conduit jusqu'à l'athéisme et au matérialisme. Ce sont là, en effet, les tristes doctrines contenues dans son grand ouvrage de 1872, publié 37 ans après la *Vie de Jésus*. Strauss y soutient, par exemple, que l'affirmation de l'existence d'un Dieu personnel, supérieur à l'homme et à la nature, c'est de l'anthropomorphisme, un effet de l'ignorance et de la crainte ; qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'univers, c'est-à-dire, selon lui, une infinité de globes éternels, soumis à des vicissitudes sans fin ; que l'origine de la vie et des espèces s'explique par

la théorie darwinienne, dont il est le chaud partisan; que l'âme est si bien liée au corps qu'elle ne se conçoit pas sans lui; que la spiritualité de l'âme ou de toute autre substance est illusoire; que, par conséquent, il n'y a pas d'autre vie où l'homme doive trouver sa récompense ou son châtiment, etc. Etant parti de la négation du surnaturel, Strauss est donc arrivé à la négation du spiritualisme : ainsi la raison ne se révolte contre la foi que pour se ruiner ensuite elle-même. On peut estimer aussi que le matérialisme de Strauss découle assez logiquement de l'idéalisme hégélien. Hégel, en effet, érige une *idée* inconsciente en principe suffisant de toutes choses; mais qu'est-ce qu'une pure idée inconsciente? On est bien vite amené à lui substituer une autre possibilité, savoir la simple *matière*, qui, si elle est plus loin de l'esprit, du moins touche mieux au monde, dont elle est l'indispensable et premier élément.

Zeller. — A l'école de Tubingue se rattache Edouard Zeller, le célèbre historien de la philosophie ancienne, né en Wurtemberg (1814). Après avoir étudié sous Strauss et Bauer, il professa à Tubingue, à Berne, à Marbourg, à Heidelberg, à Berlin. Il est l'auteur de *la Philosophie des Grecs* (1844-52, 3 vol.), ouvrage traduit en français (1877 et suiv.). Il a publié, en outre : des *Etudes sur Platon* (1839); *le Système théologique de Zwingle* (1853); *l'Eglise et l'Etat* (1873); *Histoire de l'Eglise chrétienne* (1874); *David-Frédéric Strauss* (1874); *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz* (1875, 2[e] éd.); *Frédéric le Grand, philosophe* (1886), etc. Il fonda les *Annuaires théologiques* de Tubingue en 1847. L'Académie des sciences morales l'a élu correspondant en 1869.

792. **Autres philosophes de la même école.** — Ceux qu'il nous reste à signaler ont professé, avec des idées d'athéisme et de matérialisme, une hostilité souvent furieuse contre la religion chrétienne :

Feuerbach (1804-1872), qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre criminaliste dont il était le quatrième fils, naquit à Anspach (Bavière) et étudia la théologie à Heidelberg, sous l'hégélien Daub. En 1824, il alla entendre Hégel à Berlin et se passionna pour ses idées. Nommé professeur à Erlangen à la suite de sa thèse *De ratione una. universali, infinita*, qui nous rappelle la théorie de la *raison impersonnelle*, célèbre en France vers la même époque, il démissionna pour être plus libre dans la profession de ses idées.

Ses idées. — Feuerbach se distingue du commun des hégéliens en ce qu'il substitue au culte de l'*idée-Dieu* le culte de l'homme, et à l'idéalisme le sensualisme. Il y a donc parenté entre ses idées et le positivisme. Dans ses *Pensées sur la mort* (1830), il renouvelait les objections des matérialistes contre la spiritualité de l'âme ; ce qui lui valut d'être renié par quelques hégéliens de droite. Dans *la Philosophie et le christianisme* (1839), il montra l'incompatibilité de l'hégélianisme et du christianisme, et, dans l'*Essence du christianisme* (1841), il attaqua ouvertement la religion chrétienne. Selon lui, en adorant Dieu, l'homme ne ferait que s'objectiver lui-même et s'adorer sous une autre forme. On ne peut pas méconnaître plus complètement l'essence de la religion véritable. Enfin, dans *la Philosophie de l'avenir* (1843), il substitue tellement l'homme à Dieu qu'il fait

de l'anthropologie la science universelle. Or cette anthropologie est toute sensualiste : pour Feuerbach, les sens sont le sommet de l'homme, le tout de l'homme, pour ainsi dire, et le beau, avec le bien, est tout renfermé dans l'ordre sensible. Citons encore de lui : *Histoire de la philosophie moderne depuis Bacon de Vérulam jusqu'à Spinosa* (1833) ; *l'Essence de la foi dans l'esprit de Luther* (1844) ; *l'Essence de la religion* (1845). Quelques-uns de ses écrits ont été traduits en français par Everbeck sous ce titre : *Qu'est-ce que la religion ?* (1850)

Max Stirner, *Arnold Ruge* et *Georges-Frédéric Daumer* poussèrent plus loin encore les attaques contre le spiritualisme et la religion ; leur doctrine n'a rien à envier à celle des d'Holbach et des Lamettrie du XVIIIe siècle. Ruge regarde la religion comme un produit de la superstition et de la ruse des prêtres ; le christianisme serait une rénovation du bouddhisme, etc. Daumer professa d'abord des idées analogues, mais il se convertit ensuite au christianisme.

Nous retrouverons ces mêmes erreurs en faisant l'histoire de l'école matérialiste en Allemagne (v. chap. suiv.). Mais nous devons maintenant laisser l'école de Hégel et poursuivre l'histoire de l'évolution de la philosophie allemande. Dans cette série de transformations, le philosophe qui succède naturellement à Hégel est Schopenhauer, dont la philosophie s'oppose à l'hégélianisme et le continue cependant de quelque manière. La philosophie de Schopenhauer, en effet, est un réalisme plutôt qu'un idéalisme, un abus de la méthode expérimentale plutôt qu'un abus de la méthode rationnelle, mais c'est un panthéisme aussi radical que celui qu'il remplace.

793. **Schopenhauer** (1788-1860) naquit à Dantzig. Son père était un riche banquier ; sa mère s'était fait connaître comme femme de lettres. Le premier était misanthrope ; la seconde était plutôt frivole et spirituelle. Schopenhauer hérita, dit-il, de l'esprit de sa mère et du caractère de son père. Voué d'abord au commerce, il quitta cette carrière après la mort de son père, qui s'était fixé à Hambourg, pour échapper à la domination de la Prusse ; il reprit ses études, s'occupa de médecine et de sciences naturelles à l'université de Gœttingue ; sur le conseil du sceptique Schulze (v. disciples de Kant), il s'appliqua à la lecture de Platon et de Kant. En 1813, sans se laisser distraire par les événements tragiques qui s'accomplissaient, il écrivait sa thèse sur *le Quadruple principe de la raison suffisante* et prenait à Iéna son grade de docteur. L'hiver suivant il était à Weimar, où il fut captivé par Gœthe, dont il admirait le caractère impassible et dédaigneux. Vers la même époque, il s'éprenait du bouddhisme. Enfin, après quatre ans encore de préparation passés à Dresde, il publiait en 1819 : *le Monde comme perception et comme volonté*. Mais cet ouvrage, destiné à une si grande célébrité et sur lequel il fondait de grandes espérances, ne fut pas d'abord remarqué : Fichte et Hégel occupaient l'attention. Schopenhauer voyagea alors en Italie, puis, ayant éprouvé des pertes d'argent, vint s'établir à Berlin comme privat-docent (1820). Mais là encore il subit des insuccès, n'obtint pas de chaire de philosophie et ne put que se dédommager en incriminant l'enseignement officiel et ses professeurs, Hégel en particulier. Selon lui, Hégel n'est qu'une tête médiocre et un charlatan ; sa philosophie n'est

qu'une poésie pédantesque, scolastique, qui ne satisfait que des adolescents et des démagogues. En 1831, il se retira à Francfort, attendant toujours le moment de la gloire, qui vint en effet. La philosophie de Schopenhauer représentait une réaction contre l'hégélianisme : quand on fut fatigué de celui-ci, on se tourna vers celle-là. D'ailleurs Schopenhauer savait présenter ses idées et les défendre avec art : sa critique était acérée, ses traits mordants ; il enseignait une philosophie ennuyeuse, mais d'une manière spirituelle. Bref, il était le philosophe le plus en vogue de l'Allemagne, quand il mourut ; comme il l'avait dit, son extrême-onction fut son baptême.

Ses ouvrages. — Outre les deux que nous avons cités, on peut signaler : *Sur la Volonté dans la nature* (1836) ; *les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique* (1834) ; *Parerga et Paralipomena* (1851), sorte de *Mélanges*. *Le Monde comme volonté et comme représentation* a été traduit en français par Burdeau (v. ce nom n° 725). Il avait été traduit quelque temps avant par Cantacuzène (1).

794. **Sa philosophie. Le pessimisme.** — A certains égards, la philosophie de Schopenhauer, qu'on peut qualifier d'empirique et de positiviste, fut une réaction contre l'idéalisme de Fichte, de Schelling et de Hégel : en réalité cependant, elle leur ressemble peut-être plus qu'elle n'en diffère. A la place

(1) Schopenhauer a été souvent étudié par les philosophes et les écrivains français. Cf. en particulier l'étude de M. Huit sur la métaphysique pessimiste (2[e] Congrès scientif. intern. des cath.) ; *Philosophie de Schopenhauer* par Ribot (plusieurs éd.) ; *le Pessimisme*, par Jouvin (1892) ; *le Pessimisme, histoire et critique*, par James Sully, traduit de l'anglais par A. Bertrand et Paul Gérard.

du *moi* ou de l'*absolu* ou de l'*idée*, Schopenhauer établit pour premier principe la *volonté :* c'est cellė-ci qui absorbe tout. Mais cette volonté, considérée comme universelle et primitive, ne tombe pas plus sous l'expérience, quoi qu'en puisse dire Schopenhauer, que les autres principes assignés par ses prédécesseurs. Au reste, voici son système, sinon dans sa genèse, du moins dans ses grandes lignes et dans ses résultats.

Tout en prétendant connaître de quelque manière le fond des choses, la *chose en soi*, l'essence du monde ou le *noumène*, et cela uniquement par la méthode expérimentale, Schopenhauer maintient, comme d'ailleurs les positivistes, que nous ne pouvons point en connaître l'origine et la fin, c'est-à-dire la cause. Toute la philosophie borne son objet à ce qui est expérimenté, au monde, par conséquent à la cosmologie, qui prend le monde pour objet : la théologie et la métaphysique, du moins la métaphysique rationnelle, échappent donc à la connaissance humaine. En excluant ainsi la théologie, Schopenhauer condamne la philosophie à l'ignorance la plus complète en ce qui regarde Dieu, son existence, sa personnalité, etc.; selon lui, l'idée même de Dieu, loin d'être innée ou d'éclore naturellement avec l'expérience et la réflexion, n'est que le fruit arbitraire de l'enseignement et de l'éducation. En excluant la métaphysique rationnelle, il condamne ensuite le philosophe à ignorer si l'esprit et le corps sont distincts substantiellement, et en quoi consistent l'un et l'autre. Toutefois Schopenhauer admet que l'homme peut et doit connaître l'essence et le terme de la vie : c'est là un besoin de la nature humaine, auquel la philosophie et la

religion donnent également de satisfaire. Seulement la philosophie le donne aux hommes instruits; la religion, aux ignorants, pour lesquels elle supplée la philosophie. Donc, pour Schopenhauer, de même que pour la plupart des rationalistes français et allemands, la religion ne fait que résoudre d'une manière mystique ou allégorique les problèmes que la philosophie résout d'une manière scientifique : la religion c'est littéralement la philosophie du peuple, et la philosophie c'est la religion des savants.

Cherchant ensuite à déterminer le fond des choses qui nous est accessible, Schopenhauer croit trouver la *volonté*. C'est elle qui soutient tout ce que nous voyons, tout ce que nous expérimentons; tous les phénomènes intellectuels et toutes les existences particulières sont les effets ou les manifestations, les phases ou l'évolution de la volonté, essence unique. Cette volonté est inconsciente dans la nature et consciente dans l'homme. Mais c'est toujours elle que nous trouvons en nous et hors de nous, où nous l'objectivons, où nous la projetons. On remarquera ici l'analogie qu'il y a entre cette *objectivation* de la volonté et celle de l'idée d'après Hégel, celle du moi d'après Fichte. — Une objection se présente aussitôt : mais si le monde n'est que notre volonté (ou notre idée ou notre moi) objectivée, il s'ensuit que le sujet seul existe. Et Schopenhauer n'a-t-il pas commencé son fameux livre par cette proposition : « Le monde n'est que ma représentation » ? De là un *égoïsme* ou un *solipsisme* monstrueux, que Schopenhauer a réprouvé lui-même comme une « chimère... qui ne peut être prise au sérieux que dans une maison de fous ». Il prétend donc y échapper, comme

d'ailleurs l'avaient prétendu ses prédécesseurs; et il déclare, à cet effet, qu'il n'entend point parler d'une volonté individuelle, mais d'une volonté impersonnelle, de la volonté considérée en elle-même, indépendamment des conditions de l'espace et du temps. C'est elle qui agit dans les astres qui s'attirent mutuellement, dans les minéraux doués d'affinités diverses, dans les plantes encore inconscientes, enfin dans les animaux et surtout dans l'homme. Il accorde bien, conséquemment à ses principes, que notre connaissance du monde est toute subjective, qu'au point de vue *idéal* ou de connaissance et de perfection, l'existence du monde s'identifie avec la connaissance que nous en avons; mais il maintient la réalité et l'objectivité de la volonté. Vaine distinction et vains efforts! pourrions-nous dire. Ne reconnaît-il pas lui-même que cette chimère du solipsisme, quoiqu'elle soit un pur sophisme sceptique, ne peut se combattre cependant par raison démonstrative? Et vraiment elle est irréfutable, mais seulement dans son système. Mais poursuivons.

Cette volonté, réalité et essence unique du monde, selon Schopenhauer, est une force infinie qui évolue selon des lois nécessaires; c'est une tendance universelle à vivre qui projette dans l'immense univers tout ce qui lutte d'une manière ou de l'autre pour l'existence, depuis le minéral jusqu'aux animaux supérieurs et à l'homme. La volonté a donc la prééminence absolue sur l'intelligence, qui n'en est qu'un accident, un phénomène; la volonté est la faculté première ou plutôt la faculté radicale et universelle, la force-substance unique d'où procèdent toute réalité et toute apparence. Cette théorie, on le comprend bien vite,

est la négation de la liberté et l'affirmation du déterminisme le plus absolu ; car une spontanéité qui ne relève pas essentiellement de l'intelligence — et telle est la volonté supposée par Schopenhauer — ne peut être que déterminée ou fatale.

Elle implique aussi, comme d'ailleurs la plupart des doctrines panthéistes, la négation de l'immortalité de l'âme. Car la volonté individuelle disparaît avec le temps particulier où elle se produit pour rentrer dans la volonté éternelle, dont elle est la manifestation éphémère. A la mort, la volonté, qui seule est indestructible, se séparerait de l'entendement, qui seul est périssable. Celui-ci disparaîtrait ici sous une forme pour reparaître ailleurs sous une autre. Ce serait donc par la variabilité de l'entendement que s'expliqueraient toutes les individualités, tontes les renaissances. De là une sorte de palingénésie intellectuelle.

Cette théorie prépare une morale, que voici. Le monde, avec tout ce qu'il renferme, n'est que l'effet d'une volonté qui tend à vivre; elle est comme un effort soutenu et puissant. Dans l'homme surtout, cet effort devient parfaitement conscient et très douloureux ; car il est sans cesse combattu et retardé : il n'obtient jamais son effet, si ce n'est à demi et pour un temps. La loi de la souffrance est donc la loi même de la vie. Nos besoins sont toujours pressants : ils se multiplient à mesure que progresse la civilisation, et nous n'échappons à l'un que pour tomber dans un autre plus impérieux. Notre vie, qui se résume dans la volition et le désir, se résume donc aussi dans la douleur : elle n'est qu'une série interminable d'épreuves et de souffrances, qui sévissent également contre

la chair et contre l'esprit. Cet état malheureux ne cessera qu'à la mort, avec le désir même de vivre.

Le pessimisme serait donc la vraie doctrine. Schopenhauer déclare que ce monde est un mauvais rêve, le plus mauvais des mondes possibles; l'optimisme n'est qu'une illusion, il ne fait que prolonger les douleurs de l'humanité : c'est la plus forte niaiserie, dit-il, qu'aient inventée les professeurs de philosophie. La véritable science morale consisterait à comprendre qu'il en est ainsi et à se détacher de cette vie, qui n'est qu'un désir perpétuel et inassouvi, pour tourner toutes ses espérances vers l'anéantissement de l'existence individuelle. Nous retrouvons ici la doctrine détestable du *nirvana* bouddhique. La morale de Schopenhauer n'a pas d'autre fin que l'affranchissement de la souffrance par la suppression de toute vie individuelle. C'est dans ce sens qu'il faudrait entendre le *repos éternel*, auquel aspirent naturellement les âmes, après les luttes de cette vie. En attendant, le sage devrait s'attacher à restreindre ses désirs et à diminuer sa vie : c'est dans cet esprit que Schopenhauer loue le jeûne, la résignation passive, le repos contemplatif, le célibat, bref une espèce de *quiétisme*, contrefaçon de la paix et de la contemplation chrétiennes, qui sont avant tout une plénitude de vie supérieure. L'art lui-même ne serait si recommandable que parce qu'il délivre momentanément l'homme de lui-même; il suspend pour ainsi dire la volonté et le désir de vivre : on s'oublie dans l'admiration des chefs-d'œuvre.

Relativement au prochain, il faut compatir à ses douleurs, ne refuser à personne le témoignage et les effets de sa sympathie. Mais cette morale ne s'élève

pas au-dessus de celle du bouddhisme; elle n'atteint pas même à la hauteur de la morale du sentiment; elle est incapable dès lors de fonder les plus nobles vertus. Ajoutons que Schopenhauer n'a pas même essayé d'expliquer une vertu aussi belle et aussi simple que le patriotisme : selon lui, le mot de *patrie* est vide de sens, et le *patriotisme* est la passion des sots.

795. **Critique.** — Si l'on considère chacun de ses éléments, le système de Schopenhauer nous apparaît comme assez peu original. Au bouddhisme il a pris sa morale et son pessimisme; au bouddhisme encore et aux systèmes de Fichte, de Schelling et de Hégel, il a pris leur panthéisme : seulement, à la place du *moi*, ou de l'*absolu* ou de l'*idée*, il a mis la *volonté*. A Kant il prend son scepticisme métaphysique et théologique; comme lui aussi et plus encore il accorde la prééminence à la volonté sur l'intelligence : mais il s'attache à combiner le scepticisme de Kant avec le dogmatisme de ses successeurs. Enfin il a des traits communs avec les positivistes et les évolutionnistes : il accorde que nous ne pouvons connaître ni l'essence des corps ni l'essence des esprits, qu'il n'y a qu'une différence accidentelle de la pierre à l'homme; il ne sauvegarde comme absolue que la volonté éternelle, et l'on ne voit pas trop pourquoi.

Or c'est sur ce point en particulier que l'on peut saisir l'incohérence de son système. Car cette volonté que nous sentons agir en nous, tendre vers le bien, souffrir du mal, nous ne la connaissons que d'une manière sensible ou intellectuelle. Mais, si toutes nos perceptions, sensibles et autres, si toutes nos connaissances ne sont que des illusions, sans aucune valeur

objective, absolue, métaphysique, comment pourrons-nous prononcer quoi que ce soit sur la volonté en soi, sur la volonté éternelle, absolue, universelle. A notre avis, on peut saisir ici le même illogisme que chez Kant, lorsque celui-ci se flatte de reconquérir en morale, par l'étude de la volonté, les vérités absolues sacrifiées dans la métaphysique. Kant s'appuie sur le devoir et la morale; Schopenhauer, sur la volonté même : voilà toute la différence. Mais c'est avec le même insuccès. Car, si notre connaissance est illusoire, pourquoi notre volonté le serait-elle moins? Si notre connaissance n'est pas objective, pourquoi notre volonté le serait-elle davantage?

Pour les mêmes raisons, nous ne croyons pas que Schopenhauer puisse se défendre du *solipsisme*. Car si toutes nos perceptions sont subjectives et illusoires, si le monde entier n'est que nos représentations, comment pourrons-nous dire que le monde entier est autre chose que notre propre volonté se jouant un spectacle à elle-même ? Schopenhauer retombe donc dans l'idéalisme, auquel pourtant il prétendait s'opposer. Il y tombe d'autant plus facilement que l'espace n'est pour lui, comme pour Kant, qu'une pure forme du sujet connaissant. Au reste cet idéalisme peut être aussi bien appelé *matérialisme* ou plutôt *monisme*, puisque Schopenhauer ne croit pas qu'on puisse assigner une différence essentielle entre le corps et l'esprit.

Pour ce qui est du pessimisme, c'est un thème inépuisable, souvent traité par les beaux esprits ; il est toujours possible de montrer d'une manière piquante que toutes les joies de cette vie sont perfides, en ce sens du moins qu'elles contiennent ou préparent

de secrètes amertumes; mais il n'est pas moins facile de montrer, surtout à la lumière de la foi, que la vie a son prix, ses charmes présents et ses espérances éternelles. Ensuite, il est faux que l'action soit nécessairement une souffrance et que la mort seule réaliserait la condition du bonheur. Celui-ci consiste positivement dans les actes parfaits que comportent notre nature et notre fin : l'absence de douleur n'est qu'une conséquence ou une condition négative. Cette morale de l'anéantissement, renouvelée du bouddhisme, n'est digne que des désespérés, de ceux qui ne croient pas à la vertu infinie du bien; elle ne sera jamais la morale d'un peuple énergique, vertueux et grand. Il est honteux qu'elle ait trouvé des partisans chez des nations chrétiennes; et Schopenhauer s'est trompé singulièrement en cherchant au pessimisme un allié dans le christianisme, dont il a vu les pratiques extérieures et les conseils austères sans soupçonner les joies intimes et les ineffables consolations. Rien n'est plus opposé au pessimisme, bouddhiste ou autre, que l'esprit chrétien. Ils ne se touchent qu'au point de départ : leur tendance est tout opposée. Avec l'un et l'autre, en effet, il faut convenir que la vie présente, à cause de la chute originelle, est vouée à la douleur, qui empoisonne de quelque manière toute l'existence; il est vrai aussi que le sage doit mortifier ses passions, souvent même ses désirs les plus légitimes. Mais ce que le pessimisme ne dit pas, c'est que ces privations, acceptées ou même choisies, élèvent la vie au lieu de la diminuer; elles sont la source de joies supérieures et ascendantes, qui auront leur plein épanouissement dans l'éternité.

796. **Ecole de Schopenhauer.** — Le mouve-

ment philosophique déterminé en Allemagne par Schopenhauer a été considérable. Peu de disciples, il est vrai, se sont montrés fidèles à toutes les opinions du maître; mais ils ont développé telle ou telle partie de sa philosophie ou se sont inspirés de lui dans leurs travaux. Citons les suivants :

Frauenstadt (1813-1879) étudia la philosophie et la théologie à l'université de Berlin et se pénétra des doctrines de Hégel. Obligé de renoncer à l'enseignement public à cause d'une maladie d'yeux, il fut précepteur dans de grandes familles, rencontra Schopenhauer à Francfort, devint son ami et son partisan et s'attacha à répandre ses idées. En 1848, il se fixa à Berlin. Frauenstadt a écrit beaucoup d'articles et d'ouvrages. Citons de lui : *Lettres sur la philosophie de Schopenhauer* (1854); *Schopenhauer, Rayons de lumière de ses œuvres* (1861); *Arthur Schopenhauer, citations et souvenirs* (1863); *Dictionnaire de Schopenhauer* (1871, 2 vol.). Il a publié aussi une édition complète de ses *Œuvres* (Leipzig, 1873-74, 6 vol.).

Malgré son zèle pour la doctrine de son maître, Frauenstadt la modifie et en atténue les erreurs. Il nie que la volonté personnelle puisse aspirer après son anéantissement; il se montre réfractaire à ce mysticisme effréné et renouvelé du bouddhisme. D'autre part, il adopte les conclusions déterministes contenues dans les principes professés par Schopenhauer; il nie la liberté et admet la fatalité du caractère tout entier. Dès lors, la responsabilité devient illusoire.

Mainlœnder développa les principes d'athéisme contenus dans la doctrine du maître. Selon lui, la philosophie de la délivrance a pour base cette néga-

tion de Dieu ; il regarde le bouddhisme et le christianisme comme les religions les plus parfaites, et loue surtout dans le second le dogme d'un Dieu mortel. Au reste, il tient que toute religion est insuffisante et que la philosophie seule est capable de nous affranchir.

Bahnsen modifie les théories de Schopenhauer en admettant une pluralité réelle et substantielle de la volonté humaine, et non pas seulement une pluralité phénoménale.

Mais le plus célèbre des disciples de Schopenhauer est Hartmann, qui a su donner une forme nouvelle et originale aux idées du maître.

797. **Hartmann. Philosophie de l'Inconscient.** — Edouard de Hartmann est né à Berlin en 1842. Obligé de renoncer à l'état militaire, par suite d'une blessure accidentelle, en 1865, il se livra aux études philosophiques et scientifiques, qui l'avaient toujours attiré. En 1869, il publia son ouvrage capital, *la Philosophie de l'inconscient*, qui valut à son auteur la célébrité. Cet ouvrage a été traduit en français par Nolen (1877, 2 vol.) (1). Citons encore : *de la Méthode dialectique* (1868) ; *la Philosophie positive de Schelling* (1869) ; *Décomposition naturelle du christianisme et la religion de l'avenir* (1874), ouvrage traduit en français ; *Vérités et erreurs du darwinisme.* Hartmann a écrit aussi des poésies et des tragédies.

Au fond, Hartmann professe le même panthéisme que Schopenhauer, Hégel et ses autres prédécesseurs. Seulement, à la place de la *Volonté* éternelle et ab-

(1) Il a été étudié récemment par M. Desdouits, dans un mémoire couronné par l'Acad. des sciences morales.

solue ou de l'*Idée*, il place l'*Inconscient*, dont les manifestations et l'évolution donnent le monde, depuis le minéral jusqu'à l'homme. Hartmann préfère l'*Inconscient* comme premier principe à la *Volonté* et à l'*Idée ;* car la *Volonté* ne se dirige pas par elle-même ; l'*Idée*, à son tour, indique bien une direction, mais n'est pas une existence ; la *Volonté* et l'*Idée* ne sont donc que des attributs ou des manifestations d'une réalité placée au delà et qui leur sert d'appui : cette réalité ultérieure, Hartmann l'appelle l'*Inconscient*. Toute sa philosophie consiste à en décrire l'évolution. On peut comparer cet Inconscient à la substance universelle de Spinosa et à l'âme universelle d'Averroès, Il y a également quelque ressemblance entre la philosophie de Hartmann et le dualisme manichéen. Selon Hartmann, le monde a commencé du moment que de l'inconscient ont procédé l'idée et la volonté, qui sont comme les deux principes des choses : l'un bon (l'idée) ; l'autre mauvais (la volonté). Leur lutte ou la recherche de l'idée par la volonté constitue l'histoire du monde et aussi celle de l'Inconscient, dont le monde est comme le bouillonnement ou le réveil. Toutes ces vieilles idées orientales ont été rajeunies par Hartmann, qui les a présentées avec talent et en y mêlant des considérations attachantes. Qu'on lise, par exemple, le chapitre qu'il consacre à l'histoire de l'inconscient dans l'origine du langage.

Son pessimisme diffère plus ou moins de celui de Schopenhauer, bien qu'il en procède. Pour Schopenhauer, le but de la vie, c'est l'anéantissement de la volonté individuelle ; pour Hartmann, c'est plutôt l'anéantissement de la volonté universelle, derrière laquelle il y a l'Inconscient, qui seul est éternel. Il est

vrai que cette différence peut paraître légère. Peu importe aussi que Hartmann ne regarde pas ce monde comme le plus mauvais des mondes possibles : son pessimisme ne diffère pas beaucoup pour cela de celui de Schopenhauer. Hartmann se sépare mieux de lui pour se rapprocher de Spinosa, quand il accorde l'objectivité à l'espace et au temps, comme aussi quand il distingue l'intelligence et la conscience d'avec les propriétés du cerveau. Au reste, voici quelques-unes des différences que Hartmann lui-même trouve entre sa doctrine et celle de Schopenhauer : Schopenhauer admet le côté idéaliste de la théorie kantienne de la connaissance ; Hartmann, le côté réaliste. Le premier n'admet qu'une cause immanente ; le second n'admet qu'une cause transcendante. Schopenhauer enseigne un monisme de la volonté ; Hartmann, un monisme de l'esprit. L'histoire est sans valeur pour le premier, qui regarde le temps comme subjectif ; elle est très importante aux yeux du second. Au point de vue moral, Schopeneauer prêche la résignation ; Hartmann, l'action ; il veut que l'individu emploie ses forces au service du tout (1).

Mais, malgré ces différences, qui sont plus apparentes que réelles, le fond de la *Philosophie de l'inconscient* n'en est pas moins le panthéisme et le pessimisme, une sorte de bouddhisme incompatible avec les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne, aussi bien qu'avec les principes les plus certains du spiritualisme.

Critique. — Aussi notre critique sera-t-elle brève. Nous insisterons surtout sur l'arbitraire et l'absurdité

(1) *Revue philosophique* 1888, juillet, p. 99.

qu'il y a à supposer l'Inconscient comme premier principe absolu et éternel des choses. L'inconscience n'est qu'un manque de connaissance de soi-même : elle suppose donc l'être, et un être imparfait. L'inconscient n'est capable de rien, si ce n'est dans la direction marquée par l'être intelligent dont il procède. Ce panthéisme est donc bien plus absurde que celui de Spinosa et autres, qui reconnaissent du moins que le parfait a précédé absolument l'imparfait, et le conscient l'inconscient. Il est vrai que Hartmann a paru corriger lui-même sa théorie en accordant au premier principe des choses une *supraconscience*. Quoi qu'il en soit, il y a quelque analogie entre l'inconscient de Hartmann et celui de Plotin.

Signalons aussi une absurdité particulière dans ce dualisme et cette lutte de l'idée et de la volonté, l'une et l'autre émanées de l'inconscient et destinées à disparaître en lui, après le drame de la création et de l'évolution des choses. N'est-ce pas là une fable métaphysique qui rappelle le dualisme manichéen en même temps que le panthéisme brahmanique et boudhique ?

798. **Philosophes dissidents : Schleiermacher** (1768-1834). — Après avoir fait l'histoire du mouvement philosophique commencé avec Kant et qui s'est personnifié au XIXe siècle dans Schelling, Hégel et Schopenhauer, il faut signaler les philosophes dissidents qui combattirent plus ou moins les premiers sans relever d'eux d'une manière directe.

Le plus ancien est Schleiermacher, philologue et théologien, né à Breslau et fils d'un pasteur protestant. Elevé dans les principes des Frères Moraves, il quitta leur séminaire de Barby (1787) pour aller étu-

dier à Halle, où il devint professeur de théologie (1805); il fut ensuite successivement prédicateur à Berlin (1809), professeur à l'université de cette ville (1810), membre de l'Académie des sciences (1811), où il devint secrétaire perpétuel de la classe de philosophie (1814). Citons ses *Discours sur la religion* (1799) et ses *Monologues*, publiés presque en même temps; puis sa *Critique des systèmes de morale* (1803), et, parmi ses ouvrages posthumes, une *Esquisse d'un système de la morale* (1835), une *Politique* (1845). Son ouvrage de théologie le plus remarquable a pour titre : *la Foi chrétienne selon les principes de l'Eglise évangélique* (1821, 1830, 2 vol.). On lui doit encore des travaux de haute critique sur la philosophie ancienne et une traduction de Platon restée inachevée (1804-10, 6 vol.).

Sa doctrine. — Michelet de Berlin a regardé la philosophie de Schleiermacher comme marquant la transition de Fichte à Schelling, de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif. Mais, en réalité, Schleiermacher s'est inspiré non seulement de ces deux philosophes, mais encore de Kant, de Jacobi, de Leibniz, de Spinosa. Sans chercher à s'ériger en chef d'école, il a voulu lui-même ne relever de personne, et ses idées d'ailleurs ont varié.

799. **Idées sur la religion.** — Schleiermacher avait une âme naturellement religieuse. Ses idées sur la religion rappellent, à certains égards, celles de Spinosa. Selon lui, la religion consiste à chercher et à trouver l'infini, l'éternel en toutes choses; la religion est le goût de l'infini, le sentiment de l'infini; l'homme religieux cherche à vivre en Dieu. C'est confondre la religion, comme on le voit, avec une sorte

de mysticisme philosophique. Au reste, Schleiermacher fait entrer dans ce sentiment religieux l'amour de l'humanité, qui seule, d'après lui, réalise l'idéal de la perfection humaine. De plus, il s'efforce de conserver comme distinctes la personnalité divine et la personnalité humaine.

Mais l'insuffisance de ses idées sur la religion nous apparaît davantage quand il dit qu'elle n'est pas en elle-même une doctrine et ne peut être enseignée ; qu'on peut seulement en faire naître le besoin et le sentiment ; que la véritable Eglise est une république où chacun est tour à tour *prêtre* et *laïque*. — En réalité, la religion est à la fois une *doctrine* sur les devoirs de l'homme envers Dieu et une *vertu* qui les fait pratiquer. Nous reconnaissons ensuite que cette vertu répond à un *sentiment* profond de la nature. Ajoutons que la religion, étant un devoir social, doit prendre une forme sociale, et que la société religieuse, surtout s'il s'agit de religion surnaturelle, doit avoir ses organes, son autorité, son magistère, et qu'il faut respecter tous ses droits. Remarquons encore que Schleiermacher opine pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, qu'il prêche la tolérance de toutes les formes religieuses. Mais l'erreur principale que nous devons ici rejeter, c'est cette prétendue indépendance de la religion par rapport à la théologie et aux dogmes religieux. Selon cette manière de voir, l'homme pourrait être également religieux, soit qu'il professât le théisme ou le panthéisme, la philosophie chrétienne ou la philosophie païenne, la divinité de J.-C. ou le caractère purement symbolique du Sauveur, etc. Ce sont là des prétentions que les contemporains et les compatriotes de Schleierma-

cher ont pu accueillir avec joie, parce qu'elles leur permettaient de se donner l'illusion de rester religieux, en niant les dogmes et toute certitude philosophique ; mais elles ne peuvent point se justifier. L'effet n'existe que par sa cause ; et il n'est pas admissible que la religion soit indépendante de la métaphysique, de la foi, des dogmes, des mystères et de leur interprétation.

Dans sa *Dialectique*, Schleiermacher professe des opinions moyennes entre l'idéalisme de Kant, de Fichte, et le sensualisme ou le réalisme matérialiste. Il admet les concepts a priori et les formes synthétiques de la pensée de Kant (formes de l'espace et du temps, principe de causalité, etc.) ; mais il leur accorde une valeur objective. Avec Leibniz, il admet la *préformation* intellectuelle. Il tient pour l'indépendance des deux activités : sujet et objet, intelligence et monde, dont l'harmonie explique la science. Cependant, il paraît admettre, avec Schelling et Hégel, l'identité primitive de la pensée et de l'être ; aussi lui est-il difficile de se garder ensuite du panthéisme.

Remarquons enfin une de ses opinions sur la morale. En s'inspirant de Kant, il accorde à cette science une sorte de suprématie sur les connaissances spéculatives : « L'idée vraie d'un système des connaissances humaines, dit-il, dépend pour chacun de l'idéal qu'il se fait de la moralité. » Cette opinion, sagement expliquée, viendrait à l'appui de celle de Platon et de plusieurs philosophes chrétiens, qui ont insisté beaucoup sur la nécessité de la *méthode morale* pour parvenir à la vérité intégrale.

800. **Krause** (1781-1832). — Un autre philosophe dissident, non moins remarquable que le précédent et fils lui aussi d'un pasteur protestant, est Frédéric

Krause, né à Eisenberg (Altenbourg). Il étudia à Iéna, où il entendit Reinhold ; il suivit aussi les leçons de Fichte et de Schelling, mais garda son indépendance. Après avoir enseigné deux ans à Iéna (1802-4), il se livra à des études encyclopédiques, habita successivement Rudolstadt, Dresde et Berlin, voyagea en France et en Italie et vint s'établir à Gœttingue (1824), où, malgré certaines oppositions, son enseignement groupa beaucoup de disciples. Il mourut à Munich, où il s'était retiré depuis un an. Citons de lui : *Esquisse du droit naturel* (1803) ; *Introduction à la philosophie de la nature*, publiée sous cet autre titre : *Plan du système de la philosophie* (1804, 1828); *Système de la morale* (1810), ouvrage inachevé ; *Tableau primitif de l'humanité* (1811) ; *Journal de la vie de l'humanité* (1811).

Sa doctrine et ses œuvres furent peu remarquées de son vivant, alors que Schelling et Hégel étaient les philosophes les plus vantés ; mais elles plurent à un groupe de disciples fidèles qui parvinrent plus tard à forcer l'attention du public. La philosophie de Krause n'offre pas moins d'originalité et d'intérêt peut-être que celle de ses rivaux les plus célèbres. Comme eux, il pense que la science doit être une, en ce sens qu'elle ne doit avoir qu'un seul principe; ce qui est, comme nous l'avons vu, une grave erreur, qui entraîne facilement le panthéisme. Krause estime ensuite que pour parvenir à unifier ainsi la science, en rattachant à un seul et même principe toute connaissance et toute existence, il faut employer une double méthode, un double procédé : l'un, *analytique* ou *subjectif*; l'autre, *synthétique* ou *objectif*. Le procédé analytique consiste à étudier le moi avec ses concepts

originels, ses perceptions, tout ce que la conscience et l'expérience découvrent. Par cette analyse et par des anticipations successives, on arrive à connaître ou à supposer comme existantes les trois réalités principales : l'*esprit*, la *nature* et l'*humanité* ; chacune de ces trois réalités en comprend une infinité d'autres. On arrive aussi à pressentir l'existence d'une réalité supérieure, dans laquelle les trois autres prennent leur racine, c'est-à-dire qu'on arrive à la connaissance de Dieu. Ici se termine le procédé analytique ou subjectif ; la science est préparée, mais elle n'est pas encore construite. Ces premières vues de Krause ne manquent pas de vérité ni de profondeur.

Vient ensuite le second procédé, l'*objectif* ou *synthétique*. Il doit s'appuyer sur la notion de Dieu, qui vient d'être acquise par le premier procédé. Cette notion sert donc de nœud aux deux méthodes : c'est comme le sommet vers lequel monte la première et d'où descend la seconde. Mais ici Krause affirme on ne sait pourquoi que nous avons l'intuition de Dieu comme essence une et absolue, dont l'esprit, la nature et l'humanité ne sont que des déterminations ; et son procédé synthétique consiste simplement à rattacher toutes choses à ce Dieu ainsi connu, à déduire de là toute vérité, à remplacer les anticipations précédentes par des conclusions rigoureuses, pour former un organisme scientifique universel de la connaissance et de l'être. Krause espère donc ramener à un seul l'ordre de la science et l'ordre de l'existence, l'ordre logique et l'ordre ontologique ; il veut déduire de notre connaissance de Dieu toutes les connaissances humaines. Cette prétention rappelle celle des ontologistes et n'est pas mieux fondée.

Krause arrive à professer un panthéisme peu déguisé. Selon lui, Dieu est la seule essence véritable; il est tout ce qui est, il est immanent en toutes choses. C'est en vain qu'il accorde à Dieu une certaine transcendance par rapport à l'esprit, à la nature et à l'humanité; car cette transcendance ne paraît être, au fond, que celle de l'être métaphysique par rapport aux catégories : en somme, le monde est une partie de Dieu. Dieu contient le monde, non pas seulement comme la cause contient l'effet, mais encore comme le tout contient la partie; notre vie et notre liberté font partie de la vie et de la liberté divines; l'homme réalise une partie de l'essence de Dieu. C'est à réaliser ce bien divin que l'homme doit s'appliquer; c'est sur cette réalisation que porte l'impératif catégorique et, avec lui, le devoir et toute la morale.

Voici encore quelques points importants de la doctrine de Krause, qui découlent de ceux-ci ou qui les complètent : la matière est éternelle et il n'y a pas de création proprement dite; les âmes ont existé de toute éternité; elles sont appelées à un progrès indéfini. Krause admet, avec les spirites, la transmigration des âmes dans d'autres mondes. Ces vues ont été développées par ses disciples; elles rappellent celles que Jean Reynaud a proposées dans *Terre et Ciel*.

801. **Critique.** — En s'efforçant de concilier le théisme avec le panthéisme, Krause devait naturellement tomber dans cette seconde erreur. Sans doute, il y a certaines formules qui paraissent communes à son système et à la philosophie chrétienne, comme celles-ci : *Dieu est dans le monde — Le monde est en Dieu — Le monde existe par Dieu*. Mais nous

entendons ces formules d'une tout autre manière que les panthéistes ; elles sont équivoques dans la bouche d'un philosophe dont la pensée est par ailleurs mal définie. Par ces formules nous entendons seulement que Dieu est présent partout d'une manière intime, puisqu'il soutient toute créature dans l'existence, la connaît parfaitement et peut la mouvoir à son gré ; le monde n'existe que parce que Dieu l'a créé et le conserve. Mais il est absurbe de prononcer que l'essence du monde rentre dans l'essence divine ou qu'elle fait partie de Dieu.

Il y a un autre point dans la philosophie de Krause qui offre plus d'originalité et mérite davantage notre attention : nous voulons parler de la méthode. Nous croyons avec lui qu'il faut combiner l'analyse avec la synthèse : par la première on remonte de la nature, de l'esprit et de l'humanité, c'est-à-dire de toutes les créatures, jusqu'à Dieu, qui est leur auteur ; puis, par la seconde, on descend de Dieu, qui est la cause première et universelle à tout ce qui existe, pour expliquer ainsi d'une manière souveraine la nature, l'âme humaine et l'histoire. Alors seulement la philosophie sera créée et parfaite, lorsque nous aurons ainsi rattaché tous les effets à leur première cause. — Mais d'abord Krause n'accorde pas assez à la première méthode quand il dit qu'elle ne donne qu'un pressentiment de Dieu : elle nous donne une vraie certitude de l'existence de Dieu. Il se trompe ensuite, au début de sa synthèse, en accordant à notre esprit l'intuition de Dieu : nous n'avons de Dieu qu'une connaissance imparfaite, indirecte et analogue, quoique certaine. Il se trompe enfin en paraissant identifier Dieu avec l'être métaphysique et général en dehors duquel rien

n'existe en nous ni dans la nature, parce qu'il fait l'étoffe, pour ainsi dire, de toute pensée et de toute existence. Au fond de tous les panthéismes nous avons toujours retrouvé cette erreur de logique et de métaphysique, si bien réfutée par tous nos grands scolastiques et surtout par saint Thomas, dès le seuil de sa *Somme théologique*.

Ajoutons enfin que la philosophie de Krause, tout en se distinguant des autres systèmes, leur emprunte beaucoup d'éléments : à Kant, elle emprunte l'impératif catégorique et les idées morales; à Schelling, l'intuition de Dieu; à Spinosa, tout le fond de son panthéisme. Même sa méthode subjectivo-analytique peut paraître empruntée à Descartes et à la philosophie française.

802. **Le krausisme.** — Peu connue du vivant de son auteur, la philosophie de Krause fut soutenue et même propagée par de fidèles disciples en Allemagne, en Belgique, en Espagne, etc. Citons, dans ce dernier pays, Sanz del Rio; en Belgique, Ahrens et Tiberghien.

Sanz del Rio commenta les idées du maître, en particulier ses idées de palingénésie et de progrès indéfini : « L'humanité, dit-il, est destinée à renaître et à revivre une infinité de fois en des mondes infinis; elle n'arrivera jamais à la possession absolue de son objet. »

Ahrens, élève de Krause et professeur à l'université de Bruxelles, a exposé plusieurs de ses idées dans son *Cours de psychologie* (Paris, 1838, 2 vol.) et il en a fait une application dans son *Cours de droit naturel* (Bruxelles, 1844).

Tiberghien, auteur d'un *Essai théorique et his-*

torique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique el la religion, a fait connaître le krausisme en lui-même et dans ses rapports avec les systèmes qui l'ont précédé.

CHAPITRE XXXVI

PHILOSOPHIE ALLEMANDE AU XIXe SIÈCLE (*suite*).

---

803. **Herbart** (1776-1841) – Mais entre tous les philosophes dissidents qui réagirent le plus vigoureusement contre l'idéalisme hégélien et les autres qui régnaient alors en Allemagne, il faut citer Herbart. Il naquit à Oldenbourg, étudia d'abord la philosophie de Wolf, puis celle de Kant et connut Fichte à Iéna (1794); il s'appliqua aux mathématiques en même temps qu'à la philosophie, passa quelques années en Suisse comme précepteur. Protégé par G. de Humboldt, il obtint la chaire de philosophie à Kœnigsberg, où il remplaça Krugg, lui-même successeur de Kant. Il se retira à Gœttingue en 1833. Citons de lui : *Pédagogique générale* (1806) ; *Philosophie pratique générale* (1808) ; *Psychologie fondée sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques* (1824, 2 vol.) ; *Métaphysique générale*, avec les éléments de la philosophie de la nature (1828, 2 vol.); *Examen analytique du droit naturel et de la morale* (1836) ; *Recherches psychologiques* (1839, 1840, 2 livraisons). Citons aussi son petit écrit de 1814 : *Mon opposition à la philosophie du jour*. Trois volumes d'œuvres posthumes ont été publiés, en outre, par son disciple Hartenstein.

Sa doctrine. — Ce qui distingue la philosophie de Herbart, c'est tout à la fois la réaction contre l'idéalisme alors régnant, l'importance donnée à l'étude de la psychologie et l'application des mathématiques à l'étude de cette science. Les hégéliens n'ont voulu voir dans Herbart qu'un continuateur de Kant; mais, en réalité, sa doctrine diffère de celle de Kant plus qu'elle ne lui ressemble. De même que Kant, il regarde l'expérience comme la première source de la connaissance; il borne le savoir réel aux données expérimentales corrigées par le raisonnement ; il renonce à la théodicée et à la cosmologie rationnelles et affranchit la morale de toute spéculation théorique. Mais il rejette (et ceci est capital) la critique de Kant comme chimérique, impossible; avec Descartes, il veut que le doute méthodique ou philosophique porte non sur les facultés elles-mêmes, mais sur les notions. Avec raison encore, il reproche à Kant d'avoir borné aux phénomènes la valeur du principe de causalité ; il rejette ses formes *a priori* de l'espace et du temps, sa théorie des catégories de l'entendement, en un mot tout son idéalisme transcendantal : il corrige donc le kantisme sur bien des points.

Herbart se préoccupe de rétablir le réalisme, qui avait été renversé par le criticisme; mais il a en vue un réalisme nouveau, plus solide que l'ancien : de là son système. Ce qui lui déplaît dans les philosophies régnantes, c'est le scepticisme qui s'en dégage; pour lui, la vérité philosophique n'est pas dans un *devenir :* elle s'accroît, sans doute, mais les vérités particulières une fois établies sont absolues, comme en mathématique.

Sa philosophie se distingue encore par d'autres

traits d'avec celles de son temps. Il renonce à la chimère de déduire toute la science d'un seul principe; il admet plusieurs principes coordonnés : toutes les vérités sont assemblées dans un tout organique, et la science tire son unité essentielle de l'unité même de la raison.

Toute la science repose, selon lui, sur l'expérience, rectifiée et développée par la pensée. La philosophie est l'élaboration des notions. Il faut donc d'abord éclaircir les notions premières. De là la *logique*. Mais il est des notions qui, au lieu de s'éclaircir après une première réflexion, paraissent pleines de contradiction (ainsi l'*étendue*) : de là la *métaphysique*, qui doit les corriger, les modifier. Cette science est la racine commune de la *psychologie*, de la *philosophie de la nature* et de la *théologie*. Ces trois branches forment la philosophie théorique. A côté de celle-ci, il y a la philosophie pratique, composée de l'*esthétique* et de la *morale*.

Pour revenir à la métaphysique, c'est elle qui, dans le système de Herbart, exerce le rôle de la critique sur les notions et par conséquent sur les autres sciences. Elle comprend : la *méthode*, l'*ontologie*, la *synéchologie* (théorie du continu, de la matière, de l'espace et du temps) et l'*idologie* (nature du moi, origine des idées). Partout Herbart cherche à éclaircir et à corriger les premières notions données par l'expérience. De l'impossibilité d'une matière divisible à l'infini, il croit pouvoir conclure à l'existence de monades ou êtres simples. C'est par le jeu des monades, leur *perturbation* et leurs efforts de *conservation* qu'il se flatte d'expliquer soit le monde physique, soit les perceptions et les mouvements de l'âme, c'est-à-

dire en général tous les phénomènes psychologiques. Nous devons insister sur ce dernier point.

804. *Psychologie.* — Ce qui nous intéresse le plus, en effet, dans la philosophie de Herbart et ce qui la distingue le mieux des autres, c'est la psychologie, à laquelle il a essayé d'appliquer les mathématiques. Nous y remarquerons les points suivants. Selon Herbart, la volonté, non plus que les autres facultés de l'âme, n'est pas distincte des idées ou des représentations et des perceptions; elle résulte simplement de la prédominance de certaines idées ou de la tendance qu'elles ont à reparaître, lorsqu'elles ont été éclipsées pour un temps Cette théorie coïncide assez bien avec celle de Condillac, qui fait naître l'appétit de la simple prédominance d'une sensation sur une autre; d'autre part elle s'accorde également bien avec la théorie des idées-forces de Fouillée; elle justifierait aussi et au delà le déterminisme intellectuel de Leibniz, puisque l'appétit non seulement serait l'esclave de l'idée, mais encore se confondrait avec elle. De même que Leibniz encore, Herbart admet des perceptions inconscientes; il suppose qu'il se produit en nous une foule de perceptions sourdes, qui n'ont pas assez de force, de quantité ou d'intensité pour être observées.

Mais c'est surtout le mécanisme psychologique qu'il faut remarquer dans la philosophie de Herbart. Toutes les réalités psychologiques n'étant en définitive que des idées ou des forces, les diverses facultés ne sont plus que des groupes de représentations ou d'efforts. L'âme elle-même est bien une monade, un être simple; mais le moi conscient est un ensemble d'actes ou de faits résultant pour ainsi dire du choc

de l'âme avec toutes les autres réalités qui l'entourent. Ce n'est même que par rapport à ces réalités ou à ces objets connus, que l'âme a une sensibilité, une pensée, des facultés et des fonctions. Chocs, actions et réactions de ces réalités expliquent la vie psychique; et toutes ces choses sont soumises à la quantité, à la mesure, au nombre, aux lois mécaniques et partant à la mathématique. Et voilà comment la psychologie relève de cette science; voilà comment on peut la diviser en *statique* et en *mécanique*. C'est de ce point de vue que Herbart croit pouvoir juger le monde de la pensée et même le monde moral. Si les idées anciennes exercent une action assez puissante sur les idées nouvelles, l'homme agit en être raisonnable; s'il y a en lui des collections d'idées qui prédominent constamment, il a du caractère; l'éducation consiste à transmettre à la génération qui s'élève toute l'expérience, toutes les idées de la génération qui a vécu ; ainsi tout le moral de l'homme s'explique par une sorte de mécanisme.

Cependant Herbart paraît se défendre des conclusions matérialistes où conduisent naturellement de pareilles théories; il refuse d'expliquer tout l'homme par la physiologie, sans se douter qu'il l'abaisse tout autant en voulant l'expliquer par la mécanique : « Quant à l'homme, dit-il, la physiologie, impuissante à expliquer la vie morale, est obligée de le reconnaître pour le plus grand des prodiges et de s'humilier devant la religion qui seule peut rendre compte de tous ces faits merveilleux » (1). Ces paroles nous montrent qu'Herbart mérite d'être compté parmi les

(1) V. Wilm dans le *Dictionn. des sciences phil.* art. Herbart.

philosophes respectueux de la religion et de la dignité de l'âme.

805. **Critique.** — Toutefois sa doctrine, quoique meilleure à beaucoup d'égards que celle de ses adversaires, contient de graves erreurs. Il faut le louer d'avoir corrigé sur plusieurs points le kantisme et l'idéalisme panthéiste. Mais, sans parler de l'erreur qu'il y a dans l'attribution de la méthodologie à la métaphysique, il se trompe en renouvelant une sorte de monadisme, d'ailleurs bien inférieur à celui de Leibniz; car il n'accorde pas à ses monades une vie ou une force intrinsèque : elles sont plutôt mécaniques et rappellent l'atomisme ancien plutôt que le dynamisme. Il se trompe encore en ramenant les facultés et en particulier la volonté, avec la liberté, à un simple résultat de perceptions; il détruit ainsi en principe la liberté et par conséquent la morale. Il se trompe, enfin, en prétendant appliquer les mathématiques à la psychologie (1) et soumettre la vie spirituelle au mécanisme. Sans doute, il peut y avoir dans cette conception quelque chose de séduisant. Les réalités spirituelles et morales n'entrent-elles pas en

(1) Sans faire un mérite à Herbart d'avoir eu l'idée de traiter la psychologie par les mathématiques, nous constaterons avec Gonzalez que Wolf avait déjà imaginé cette application. Voici, en effet, un passage curieux de la *Psychologia empirica* : « Theoremata hæc ad psychometriam pertinent, quæ mentis humanæ cognitionem mathematicam tradit, et adhuc in desideratis est... Hæc non alio fine a me adducuntur, quam ut intelligatur dari etiam mentis humanæ cognitionem mathematicam, atque hinc psychometriam esse possibilem, atque appareat animam quoque in eis quæ ad quantitatem spectant, leges mathematicas sequi, veritatibus mathematicis, hoc est, arithmeticis et geometricis in mente humana non minus quam in mundo materiali permixtis ».

relation, en accord ou en conflit avec les réalités physiques; d'une part comme de l'autre, n'y a-t-il pas des forces en présence, et dès lors des actions et des résistances, des combinaisons et des effets qui peuvent se mesurer ou se nombrer et se calculer ? Le langage lui-même, qui assimile perpétuellement la force physique à une force morale et la force morale à une force physique, ne permet-il pas d'expliquer également par des forces les deux mondes, physique et moral ? Ne disons-nous pas que les corps tendent vers leur centre, que la plante veut croître, etc., et ne disons-nous pas, d'autre part, que l'esprit tombe ou s'élève, que l'âme est attirée, repoussée, etc. ? Pourquoi n'y aurait-il pas continuité entre les deux mondes, qui dès lors tomberaient sous une même science mécanique ? Pourquoi s'offusquer de cette pensée, qui est plus spiritualiste peut-être que matérialiste ? Il s'agit moins de faire monter la mécanique et la mathématique du monde matériel au monde spirituel que de les faire descendre du monde supérieur au monde inférieur.

Mais ce sont là de vaines raisons. Elles supposent que le monde matériel a même essence que le monde spirituel. Or il n'en est rien. Il n'y a entre eux que des analogies profondes : ce sont elles que le langage met en évidence, mais rien autre chose. Seul le monde matériel est étendu, seul il est continu, seul il est divisible en parties homogènes : seul donc il est soumis au nombre et au temps proprement dits, aux calculs mathématiques et à la mécanique en particulier. Car le nombre qui s'applique aux réalités supérieures n'est déjà plus le nombre qui s'applique aux choses matérielles : deux pensées, par exemple,

peuvent valoir moins qu'une; elles sont distinctes, sans avoir commune mesure. Déjà, quand il s'agit de la vie inférieure, de la sensation par exemple, le calcul et la mesure sont inapplicables directement; car l'essence de la vie n'est pas dans la matière : on ne mesure donc pas la sensation elle-même, quoi qu'on en ait dit. En tout cas, on ne peut mesurer la pensée intellectuelle et le sentiment moral, car ils sont essentiellement spirituels. C'est là le vice radical du mécanisme psychologique de Herbart. Ajoutons aussi que son explication de l'âme, du moi conscient et des facultés implique bien des contradictions, des impossibilités. Comment, par exemple, le moi conscient peut-il résulter d'un ensemble de chocs, de conflits de représentations? On ne voit pas dans l'hypothèse de Herbart comment se fera l'unité de la personne, ni surtout l'unité de conscience. Inutile d'ajouter que cette hypothèse tombe sous toutes les critiques qui frappent le dynamisme. En définitive, il y a dans cette conception tous les germes d'un matérialisme ou du moins d'un monisme que rien ne saurait corriger.

806. **Ecole de Herbart.** — Le mouvement provoqué par Herbart fut assez profond. Autour de lui se groupèrent des savants, des psychologues, des esprits positifs que les spéculations hasardeuses du panthéisme idéaliste professé par Schelling ou Hégel ne séduisaient point. Citons : *Drobisch*, l'un des premiers partisans de Herbart et auteur fécond; *Hartenstein*, qui a publié trois volumes de ses œuvres posthumes, avec sa biographie (1842-43); — *Ziller* et *Allihn*, fondateurs en 1860 d'une *Revue de philosophie exacte dans le sens du nouveau réalisme philosophique*; — *Wolkmann*, auteur d'un *Manuel*

de philosophie au point de vue du réalisme et d'après la méthode génétique.

Psychologie ethnographique. — On peut rattacher à l'école de Herbart les autres écoles de psychologie allemandes, en particulier *l'école ethnographique.* Herbart lui-même avait indiqué que la psychologie ne devait pas se borner à l'étude de l'individu, mais s'étendre à la société tout entière. Cette vérité aujourd'hui est devenue banale : tous conviennent qu'à l'étude de soi-même il faut joindre celle de la nature humaine dans son histoire, c'est-à-dire observer les mœurs sociales et les mœurs des peuples en différents temps et en divers lieux. Il y a donc une *psychologie sociale* ou *ethnographique.*

Parmi les philosophes allemands qui se sont appliqués surtout à la cultiver, nous citerons : Waitz (1821-64), né à Gotha et mort à Marbourg, auteur d'une *Anthropologie des peuples dans l'état de nature* (1859, etc., 6 vol.), où il soutient l'unité spécifique de l'homme, mais accorde trop de part à l'influence du milieu dans lequel évolue la société.

Lazarus, *Steinthal*, *Delbrück*, *Cohen*, etc., fondateurs (1860) ou collaborateurs de la *Revue de psychologie des peuples et de la science du langage* (1). Lazarus cherche à montrer l'existence d'un esprit objectif et universel dans chaque société, où il serait comme le produit commun des esprits particuliers ou subjectifs, l'effet du consentement ou de l'accord de tous les membres. C'est, comme on le voit, chercher à faire d'un être moral un être phy-

(1) Cette revue (1860-70) est remplacée et continuée par la *Zeitschrift des vereins fur Volkskunde.*

sique. Au reste, sa pensée serait juste, et l'on peut dire avec lui que la langue, la religion, les lois, l'art, la poésie, les mœurs, etc., forment cet esprit social, ce caractère et comme cette âme des peuples.

Steinthal s'est occupé surtout de la science du langage. Né, en 1823, de parents juifs, il étudia à Berlin, fut l'élève de G. de Humboldt, vint à Paris en 1852 suivre les cours de langue et de littérature chinoises, professa la philologie à Berlin, à partir de 1863, et devint en 1872 professeur à l'Ecole supérieure des sciences hébraïques. Citons, parmi ses ouvrages : *Classification des langues au point de vue du développement intellectuel du langage* (1850); *l'Origine du langage en rapport avec les récentes questions de la science* (1851 ; 1877, 3 éd.) ; *Grammaire, logique, psychologie, leurs principes et leurs relations* (1855), refondu sous ce titre : *Précis de la science du langage* (1871) ; *Histoire de la science du langage chez les Grecs et les Romains* (1863).

807. **Autres écoles psychologiques : Lotze** (1817-81). — Les écoles psychologiques offrent cela de commun qu'elles accordent à la psychologie une grande importance et qu'elles cherchent à la traiter par la méthode expérimentale : elles s'opposent par là à l'idéalisme. Mais, parmi les philosophes de ces écoles, les uns sont plus ou moins spiritualistes : ainsi Lotze ; les autres, entraînés par leur goût pour le calcul mathématique (Fechner) ou d'autres procédés scientifiques, affectent d'ignorer la spiritualité de l'âme, quand ils ne la nient pas ouvertement. Le dédain de la psychologie rationnelle et l'emploi exclusif de la méthode expérimentale conduisent à cette né-

gation. Nous parlerons de ces diverses écoles ou plutôt de leurs principaux représentants : Lotze, Fechner, Wundt.

Lotze naquit à Bautzen, acheva ses études à l'université de Leipzig, où il prit le grade de docteur en médecine et celui de docteur en philosophie (1838). Quelques années après il devenait professeur titulaire de philosophie à Gœttingue. Il mourut à Berlin. Citons de lui : *Métaphysique* (1841), d'après la méthode de Herbart ; *Logique* (1843) ; *l'Idée du beau* (1845) ; *Histoire de l'esthétique en Allemagne* (1868) ; *la Pathologie et la thérapeutique générale considérées comme des sciences naturelles mécaniques* (1842) ; *Physiologie générale de la vie corporelle* (1851) ; *Psychologie médicale* (1852) ; *Mikrokosmus* (1856-64, 3 vol. ; 1876, 3e éd.), essai d'anthropologie.

Sa doctrine. — Lotze a défendu contre le matérialisme, si audacieux de son temps, la plupart des thèses spiritualistes : l'existence de Dieu, la nécessité de la religion, l'irréductibilité des forces intellectuelles aux forces physiques et chimiques, etc., et il a eu le mérite particulier d'appuyer ses conclusions psychologiques de preuves scientifiques. Les sciences médicales lui étaient bien connues, la méthode expérimentale lui était familière et il combattait le matérialisme avec ses propres armes. — Toutefois Lotze hésite sur l'origine de l'âme, qu'il semble faire dériver d'une manière nécessaire de la substance divine ; les âmes, les monades seraient comme des modifications de l'Absolu. Or ceci rappelle le panthéisme de Spinosa et de Schelling. Comme ce dernier encore, il n'affirme qu'une sorte d'immortalité extrinsèque pour les âmes

et seulement pour les meilleures. En réalité, ces différents problèmes ne peuvent être résolus que par la métaphysique, et celle-ci doit prendre conseil de l'Evangile.

Lotze paraît se corriger lui-même dans le *Microcosme*, où il reconnaît que sur l'origine et la fin de l'homme les sciences naturelles et l'observation ne disent rien ou presque rien ; que l'idée de création subsiste et que nul progrès scientifique ne peut la supprimer. Il reconnaît encore que le miracle est possible et qu'il s'accorde très bien avec la liberté de l'homme et la liberté de Dieu. Relativement à la liberté, il a le mérite de reconnaître encore qu'elle est fondée sur la nature, c'est-à-dire que la volonté veut certaines choses nécessairement avant d'en vouloir d'autres librement. Cette doctrine est celle-là même que nous opposons aux partisans d'une liberté primitive et absolue, liberté chimérique qui ne peut se rencontrer ni en Dieu ni en l'homme. Les vues de Lotze sur l'existence d'un monde extérieur rappellent celles de Berkeley. Il estime, en effet, que le monde des corps n'a pas d'autre réalité que celle des forces immatérielles ; celles-ci seraient des manifestations de l'Absolu ou de Dieu. Ce dynamisme n'est pas plus acceptable que celui de Leibniz. Lotze s'est occupé aussi de la philosophie de l'histoire, mais ce n'est point par ce côté que sa philosophie est originale. En somme, il s'est inspiré de divers maîtres : Herbart, Leibniz, Spinosa, Schelling, etc. ; mais il n'est le disciple d'aucun. Prise dans les meilleures pages de ses ouvrages et interprétée de la manière la plus favorable, sa philosophie est vraiment spiritualiste et peut être regardée comme l'une des meilleures qui se soient

produites récemment en Allemagne en dehors du mouvement catholique.

808. **Fechner. La psycho-physique.** — Bien au-dessous de la psychologie de Lotze se place celle de Fechner, l'auteur de la *psycho-physique*. Il entend par là une théorie exacte des rapports entre l'âme et le corps et, en général, entre le monde physique et le monde psychique. Mais Fechner entend bien borner son étude à ces rapports eux-mêmes, sans se préoccuper de la nature soit de l'âme soit du corps. Cependant, comme il arrive toujours, cette abstention métaphysique n'est guère qu'apparente : il incline à penser que l'âme et le corps ne sont, en définitive, qu'une même réalité sous deux faces opposées ; ils seraient comme le dedans et le dehors, l'endroit et l'envers d'une même étoffe. Quant aux rapports mêmes des phénomènes psychiques avec les phénomènes physiques, rapports qui, selon Fechner, constitueraient toute la psychologie, il croit pouvoir leur appliquer, après une foule d'expérimentations, la loi mathématique suivante : *La sensation croît comme le logarithme de l'excitation*, ou, en d'autres termes : *Si la sensation croît en progression arithmétique comme* 1, 2, 3, 4, c'est que *l'excitation croît en progression géométrique*, *comme* 1, 4, 9, 16, etc. — Mais cette loi prétendue rigoureuse ne peut pas être vérifiée rigoureusement ; personne ne pourra jamais évaluer mathématiquement la sensation qu'il éprouve ; il pourra seulement évaluer de cette manière l'objet qui la cause : mouvement, poids, lumière, etc. De plus, il est fort possible que la sensibilité progressive ne soit point la même pour tous les sens (vue, sens de la pesanteur, etc.) ; certaine-

ment elle varie beaucoup dans divers individus et dans les divers états de chacun d'eux. Pour ces raisons et autres semblables, la loi de Fechner, à laquelle on a accordé beaucoup trop d'attention a été niée, même parmi les empiristes, et l'on ne voit pas que ses partisans, malgré des recherches, des observations et des calculs ingénieux, qui peuvent avoir leur utilité particulière, soient arrivés à un résultat sérieux et important en philosophie. Quelle que soit d'ailleurs l'utilité de cette étude de l'âme et de la sensation par le dehors, il importe surtout de les étudier par le dedans, c'est-à-dire par la conscience et la réflexion ; la méthode expérimentale dite *scientifique* ne remplacera jamais la méthode expérimentale interne et la méthode rationnelle : la conscience et la raison sont toujours les deux instruments souverains de la philosophie et de la psychologie en particulier.

809. **Wundt.** — A la suite de Fechner se place le physiologiste Wundt, qui a entendu la psychologie d'une manière plus favorable encore au matérialisme. Il est, à la fin de ce siècle, le représentant le plus célèbre de la psycho-physique ou psycho-physiologie en Allemagne. Badois de naissance (1832), il étudia la médecine à Tubingue, Heidelberg et Berlin, et professa la même science à Heidelberg. Il professa la physiologie à Zurich, en 1874, et passa l'année suivante à Leipzig. L'Académie des sciences morales l'a élu correspondant en 1896. Citons de lui : *Théorie de la perception des sens* (1862) ; *Leçons sur l'âme de l'homme et des animaux* (1863, 2 vol.) ; *Traité de physiologie de l'homme* (1865) ; *Principes de psychologie physiologique* (1874) ; *le Spiritisme, une*

soi-disant question scientifique (1879) ; *Logique* (1880-3) ; *Morale* (1886) ; *Système phil.* (1889) ; *Hypnotisme et suggestion* (1893, trad. française). Depuis 1883, il publie une revue (*Philosophische Studien*), consacrée surtout à des études psychologiques.

Les idées principales de Wundt se résument dans les points suivants. Il estime que tous les phénomènes psychologiques se résolvent finalement en faits physiologiques : il confond ainsi la science de l'âme avec celle du corps. Dès lors il peut ajouter logiquement que la psychologie, au lieu de s'appuyer sur l'observation intime, doit se fonder plutôt et exclusivement, comme les sciences de la nature, sur la méthode expérimentale, la mesure et le calcul. Le psychologue doit s'attacher à connaître exactement l'organisme et ses fonctions, en particulier le cerveau. C'est là que s'élabore la pensée et la vie réputée spirituelle. Wundt ajoute que cette vie est souvent inconsciente, et que de l'inconscient naissent les pensées et les volitions conscientes. Sur ce dernier point, il s'accorde avec nombre de philosophes, même spiritualistes. Mais, avec les sensualistes, il ramène toute la pensée à la sensation : il ne trouve que celle-ci au bout de toutes ses analyses psychologiques. Condillac n'est pas plus absolu. Wundt pousse plus loin encore vers le matérialisme : selon lui, la sensation est comme un raisonnement ou plutôt comme une conclusion qui n'a pour prémisses que les faits physiologiques. Dans la conclusion ordinaire, les prémisses sont conscientes ; dans la conclusion-sensation, elles ne le sont pas : voilà toute la différence. Wundt divise ensuite les sens en *mécaniques* et en *chimiques*. Les premiers paraissent excités mécaniquement par une trans-

mission de mouvement (ainsi l'ouïe, le tact) ; les autres paraîssent excités par le moyen d'une transformation chimique ou altération (ainsi la vue, l'odorat, le goût). Remarquons ici qu'on pourrait soutenir que la vue mérite d'être comptée parmi les sens mécaniques ; mais ce point est fort accessoire.

En résumé, la psychologie physiologique de Wundt est moniste et matérialiste. Il affirme l'identité fondamentale non seulement du conscient et de l'inconscient (ce qu'on peut soutenir à certains égards), mais encore du physique et du psychique, du mécanique et du logique, de la vie matérielle et de la vie mentale.

Dans le *Système de philosophie* qu'il a publié en 1889 et qui résume sa doctrine, Wundt a professé une théorie de la connaissance, une métaphysique et une psychologie qui ne corrigent pas ses premières idées et permettent de le compter parmi les positivistes, comme le fait le P. Gruber (1). Il ne conserve la métaphysique que de nom ; cette science est chez lui plus vide encore que chez Spencer. Il enseigne, en psychologie, que tous les faits psychiques (sentir, vouloir, etc.) sont essentiellement identiques ; que l'hypothèse spiritualiste de l'âme doit être rejetée comme fausse et inutile ; à l'encontre de cette hypothèse, il suppose plutôt que l'âme est « l'unité immédiate des états particuliers de la conscience individuelle. » En morale, il pense que la règle de conduite la plus élevée est l'idéal de l'humanité. Il admet que cet idéal conduit à l'idée de Dieu, considéré comme infini absolu. Mais cette idée, ajoute-t-il, est tout simplement indéter-

(1) *Le Positivisme depuis Comte*, p. 400, note.

minable, et la cause du monde est simplement inconnue. Il se rencontre donc ici avec les agnostiques. Après cela, il va sans dire que les religions positives n'ont, d'après lui, aucune valeur philosophique ; mais il admet une certaine religion de la raison. Quant à l'immortalité personnelle, elle est exclue de même que le Dieu personnel. Comme on le voit, le système de Wundt tombe sous toutes les critiques que peuvent encourir ensemble ou séparément le positivisme moderne et le matérialisme (1).

810. **Mouvement matérialiste.** — Cette vieille erreur du matérialisme qui se reproduit à chaque époque et avait trouvé en France, au XVIII[e] siècle, des partisans si audacieux, les La Mettrie, les d'Holbach, a reparu au milieu du XIX[e] siècle ; elle a sévi en Allemagne, qui a vu naître les Büchner, les Hœckel. Cette erreur grossière est née de diverses causes. Il faut y voir d'abord une réaction naturelle contre l'idéalisme à la fois grandiose et extravagant de Schelling et de Hégel. Nous avons vu comment le mouvement hégélien avait fini par tourner au matérialisme : l'*idée* hégélienne, principe de toutes choses, fut assimilée, en définitive, et non sans raison à la simple matière. Mais le matérialisme a été inspiré aussi par les doctrines positivistes et évolutionnistes, qui virent le jour en France et en Angleterre ; il a été le fruit naturel et empoisonné de la méthode expérimentale employée dans les sciences de la nature à

(1) Parmi les représentants de la psychologie expérimentale en Allemagne, nous citerons encore : Beneke (1798-1854), né et mort à Berlin, adversaire de Hégel, Horwicz, Franz Brentano, Helmholtz (1821-94), célèbre physiologiste et physicien, dont les travaux sur les conditions physiologiques des sensations sont souvent cités. (Cf. Ribot, *Psychologie allem. contemp.*)

l'exclusion de toute autre, et appliquée de la même manière étroite aux sciences de l'esprit. Le matérialisme a même semblé, a notre époque, plus redoutable que jamais, parce qu'il paraissait bénéficier du progrès de toutes les sciences physiques et naturelles. Mais on n'a pas tardé à voir que les progrès des sciences lui étaient étrangers et ne lui devaient rien. En réalité, le matérialisme ne reparaît si souvent et ne devient si menaçant que parce qu'il trouve des complices dans les passions humaines.

811. **Büchner**. — Au premier rang des matérialistes allemands se place Büchner, naturaliste et philosophe, né en 1824, fils d'un médecin de Darmstadt. Il étudia à l'université de Giessen, à l'école de médecine de Strasbourg, aux universités de Vurtzbourg et de Vienne. A Vienne, il fut l'élève de Virchow. Devenu professeur particulier et médecin adjoint de la clinique de Tubingue, il publia son fameux livre *Force et matière* (1855), qui fit autant de scandale que de bruit. Destitué de ses fonctions, Büchner se retira dans sa ville natale. Il a continué à développer ses idées dans les ouvrages suivants : *Nature et esprit* (1859) ; *Esquisses physiologiques* (1861) ; *Nature et science* (1862), recueil d'études sur divers systèmes contemporains ; *l'Homme selon la science* (1872) ; *L'idée de Dieu et son importance dans le présent* (1874) ; *Observations sur la vie intellectuelle des animaux* (1880, 3e éd.). traduit par M. Letourneau sous ce titre : *la Vie psychique des bêtes* (1881) ; *Lumière et Vie,* traduit par le même (1882) ; *Puissance de la transmission héréditaire* (1882), etc. La plupart de ces ouvrages ont été traduits en français.

Ses idées. — Abusant des découvertes scientifiques modernes, Büchner a essayé de justifier par elles sa philosophie. Selon lui, « tout ce qui existe est matière ou mouvement de la matière » ; la matière est réellement infinie dans l'espace et dans le temps ; elle existe par elle-même et d'une nécessité absolue ; le mouvement lui est essentiel et il s'accomplit selon des lois universelles et nécessaires : de là les évolutions de la nature, les spectacles merveilleux et infinis que présente le *Cosmos* : « Notre œil étonné ne peut, partout où il se tourne, rencontrer que des éternités ». Tout s'explique par des combinaisons atomiques, des transformations de matière et de force ; c'est toujours et uniquement la force et le mouvement qui se manifestent progressivement dans l'attraction des atomes, la croissance de la plante, la sensibilité et la mobilité extrême de l'animal, la pensée de l'homme. Celle-ci, d'après Büchner, n'est qu'une propriété du cerveau : cet organe la secrète comme le foie secrète la bile. En France, Taine tenait le même langage. L'âme disparaîtrait donc avec le corps ; elle rentrerait, après la mort, dans le fonds de la nature : il n'y aurait rien d'immortel que la matière. Il est naturel ensuite que Büchner ne voie pas de différence essentielle entre l'homme et la bête ; qu'il regarde le libre arbitre comme une illusion, le vice et la vertu, au sens vulgaire, comme des préjugés. Inutile de prolonger l'analyse de cet amas d'erreurs mille fois réfutées et toujours séduisantes pour certains esprits, qui succombent au vertige des sens. Büchner a été aveuglé par l'éclat des œuvres de Dieu et captivé par sa propre imagination : il n'a pas vu derrière l'effet la cause et, sous la sensation, la pensée spirituelle. Le corps lui a

caché l'âme, qui seule pourtant peut expliquer le corps.

812. **Hœckel.** — Il en est de même du naturaliste Hœckel, darwiniste ardent et écrivain sectaire, né à Potsdam en 1834. Il suivit les cours de Virchow à Vurzbourg, fit des voyages d'exploration à Helgoland et à Nice, prit ensuite son grade de docteur (1857), séjourna en Italie et en Sicile, fut reçu agrégé à Iéna et y fut professeur extraordinaire d'anatomie comparée (1862), puis occupa la chaire de zoologie créée pour lui (1865), connut Darwin à Londres, où il avait fait un voyage scientifique, visita Madère, Téneriffe, les Canaries, Tanger, l'Espagne; en 1873, il explora la mer Rouge sur un vaisseau mis à sa disposition par le vice-roi. Avec Huxley, il s'est imaginé avoir trouvé au fond des mers le protoplasme (1868) d'où seraient sortis tous les êtres vivants, et qui a été baptisé du nom de *bathybius Hœckelii*, mais qui a été reconnu ensuite comme un simple précipité de sulfate de chaux (1). Hœckel n'en est pas moins resté fidèle au darwinisme le plus absolu.

Ses ouvrages sont nombreux. Citons parmi ceux qui peuvent intéresser la philosophie : *Morphologie générale* (1866); *Histoire de la création des êtres organisés* (1868), exposé des doctrines de l'évolution, traduit par M. Martins (1874) ; *Origine et généalogie de l'espèce humaine* (1870) ; *la Vie dans les profondeur de la mer* (1870); *Anthropogénie, histoire de*

(1) Ou plutôt comme « un amas de mucosités, que les éponges et certains zoophytes laissent échapper quand leurs tissus sont froissés par le contact des engins de pêche. » (Milne-Edwards, séance de l'Institut, 15 oct. 1882. — Cité par Gruber, le *Positivisme*, p. 286.)

l'évolution humaine (1874), traduite en 1877; *le Règne des Protistes*, traduit par M. J. Soury; *Psychologie cellulaire*, traduite par le même (1879); *Darwin, Gœthe et Lamark* (1882).

Sa doctrine. — Bien qu'appartenant à l'Allemagne, Hœckel a subi l'influence de la pensée anglaise et de Darwin en particulier, autant que celle de ses compatriotes : il professe le darwinisme et le matérialisme. Comme Büchner, il admet une matière infinie dans l'espace et dans le temps. Si parfois, avec Gœthe, un de ses auteurs favoris, il paraît distinguer l'esprit de la matière et affirmer leur évolution parallèle, il ne tarde pas à tout expliquer par la seule matière. En somme il professe le *monisme*; l'âme qu'il attribue à chaque cellule vivante et même à chaque atome n'est qu'une propriété de la matière. Renouvelant l'hypothèse de Lamark, etc., il regarde le règne végétal et le règne animal comme provenant d'un même protoplasme; avant les deux règnes, il y en aurait eu un autre, leur servant d'intermédiaire, celui des *Protistes*, d'où seraient sortis peu à peu et selon deux lignes divergentes les animaux et les plantes. La vie, avec toutes les espèces actuelles, proviendrait d'une *monère* primordiale, petite masse albumineuse pourvue de spontanéité et résultat de combinaisons chimiques; l'évolution, la sélection naturelle, etc., avec des périodes incalculables de temps, expliqueraient toutes les merveilles de la flore et de la faune.

Ne reculant devant aucune conséquence irréligieuse ou révoltante, il prononce qu'il y a moins de différence entre le dernier et le premier des singes qu'entre celui-ci et l'homme; et si on lui objecte la dignité essentielle de notre nature et l'origine divine

de l'humanité, il répond qu'il préfère « être la postérité perfectionnée d'un ancêtre simien, sorti, par concurrence vitale, des mammifères inférieurs, plutôt que le rejeton dégénéré d'un Adam semblable à Dieu, mais dégradé par le péché. » Il compte vingt-deux degrés, dans l'échelle zoologique, depuis la monère jusqu'à l'homme ; l'homme-singe occuperait le 21e. Cet anthropopithèque, aujourd'hui disparu, serait l'ancêtre commun des singes et de l'humanité. Hœckel soutient, en outre, le polygénisme, c'est-à-dire qu'il y aurait eu à l'origine plusieurs premiers couples humains, alors cependant que le transformisme s'accorderait mieux avec le monogénisme, qui est la doctrine traditionnelle. Mais c'est avec passion que notre naturaliste philosophe attaque tous les dogmes spiritualistes et toutes les croyances religieuses : il regarde comme un signe d'intelligence l'incrédulité et la profession du matérialisme évolutionniste.

Enfin, pour achever cette esquisse, Hœckel conçoit l'unité individuelle comme tout accidentelle : l'individu ne serait, en définitive, qu'une collection de cellules harmonisées. De là la *psychologie cellulaire* (1). D'après cette singulière théorie, les êtres vivants ne sont que des sociétés de cellules ; la vie individuelle n'est proprement que dans la cellule, qui a une âme plus élevée que celle des simples atomes ; l'homme n'est que la résultante, le consensus ou l'harmonie des âmes des cellules groupées en lui, en particulier des cellules cérébrales.

(1) Cet écrit de Darwin a été réfuté par le P. Alexis Arduin dès 1880 (*Controverse*). Dernièrement le recteur de l'université de Saragosse, Hermandez y Fajarnez, n'a pas dédaigné de renouveler cette réfutation.

Critique. — Mais cette théorie, qui rappelle par certains côtés le monadisme et le psycholologie de Herbart, est en contradiction avec le sens intime et la science expérimentale, qui attestent également l'unité parfaite, profonde et naturelle du corps humain et de toute la personne. De plus, elle implique le matérialisme, puisque l'âme humaine ne serait que la résultante des forces ou des énergies des cellules, en particulier des cellules cérébrales : l'âme ne serait donc qu'une fonction du cerveau. Quant à l'ensemble des idées de Hœckel, il tombe sous les mêmes critiques générales que l'évolutionnisme, le monisme et l'athéisme. Ajoutons enfin que la haine de sectaire que professe Hœckel pour la religion et le spiritualisme est indigne d'un savant et même d'un honnête homme. Aussi n'est-il pas étonnant que sa probité scientifique ait été niée par plusieurs de ses adversaires, qui auraient relevé des erreurs volontaires dans les dessins anatomiques présentés au public par Hœckel pour justifier ses théories transformistes.

813. **Autres matérialistes : Karl Vogt** (1817-1895). — Nous citerons encore quelques savants qui, sans pousser toujours l'erreur aussi loin que l'a fait Hœckel, ont été favorables au matérialisme.

Karl Vogt, né à Giessen et mort à Genève, était fils d'un naturaliste. Il termina ses études médicales à Berne, où son père avait été appelé et y prit ses grades (1839), fut le collaborateur d'Agassiz à Neuchâtel, vécut deux ans à Paris (1844-46), où il fonda la société scientifique des médecins allemands, fut appelé ensuite à l'université de Giessen et prit part avec ardeur au mouvement révolutionnaire de 1848. Destitué et obligé de quitter l'Allemagne, il se retira en Suisse, fut nommé

professeur à Genève en 1852, et entra aux Conseils fédéral et national en 1878. Il fut élu correspondant de l'Académie des sciences de Paris en 1887. Citons de lui : *Montagnes et glaciers* (1843) ; *Traité de géologie et des pétrifications* (1846, 2 vol.; 5e éd, 1879); *Lettres physiologiques* (1845-46) ; *Recherches sur les sociétés d'animaux* (1851) ; *Scènes de la vie des bêtes* (1852) ; *Science et superstition* (1855), ouvrage qui fit de l'auteur un des chefs du matérialisme allemand ; *Leçons sur l'homme, sa place dans la création et dans l'histoire de la terre* (1878), etc.

Vogt est matérialiste. Voici, par exemple, ce qu'il déclare dans sa 5e *Leçon ;* « Pour le théologien, l'âme est un principe individuel, immatériel et distinct du corps... Pour nous, l'homme n'est qu'une pure machine, et sa pensée le résultat d'une certaine organisation... La substance cérébrale produit telle ou telle pensée chaque fois qu'elle est provoquée de telle ou telle manière. C'est pourquoi, l'âme n'est pour nous qu'un nom collectif désignant les différentes fonctions qui appartiennent au système nerveux. »

Moleschott (1822-1893) est l'un des savants étrangers et hostiles au christianisme qui furent appelés en en Italie par le gouvernement usurpateur. Né en Hollande, il étudia à Heidelberg et y professa la chimie physiologique et l'anthropologie. Il y soutint avec ardeur ses opinions matérialistes. Il enseigna ensuite la physiologie à Zurich et fut appelé en 1861 à l'université de Turin, où il exerça aussi la médecine ; il passa en 1878 à l'université de Rome, où il enseigna la physiologie. Il avait été naturalisé italien et nommé sénateur en 1876.

814. **Virchow**, né en Poméranie en 1821, s'est

distingué comme savant et comme homme politique. Eloigné de Berlin, après 1848, à cause de ses idées avancées, il enseigna l'anatomie pathologique à l'université de Wurtzbourg, puis fut rappelé, en 1856, à l'université de Berlin, où il devint directeur de l'Institut pathologique. Dans les assemblées politiques où il fut envoyé par les électeurs, il a combattu le militarisme et la centralisation. Après la guerre de 1870, il refusa de rompre ses relations scientifiques avec plusieurs sociétés françaises.

Virchow a professé des opinions matérialistes, notamment dans son discours sur la *conception mécanique de la vie*, dont le titre est à lui seul un programme ; il y affirme, par exemple, que l'activité de la cellule ne diffère en rien des activités physico-chimiques. Mais, par la suite, il a paru se ranger à des opinions bien différentes, car il a combattu énergiquement dans ses écrits et dans les assemblées savantes le transformisme de Hœckel, son ancien élève ; il a soutenu contre lui que « toute cellule provient d'une cellule » et que « rien n'est semblable à la vie que la vie elle-même ». Bref, il tient pour la thèse de l'immutabilité des espèces. Il est facile de tirer de cette concession toute une justification du spiritualisme. Enfin, accusé d'irréligion et d'impiété, il a protesté par lettre publique (17 janv. 1896).

Dubois-Reymond, né en 1818, a succédé en 1858 à son maître Jean Muller dans la chaire de physiologie à l'Université de Berlin. Le matérialisme qu'il a professé lui aussi se trouve atténué par des réserves importantes. C'est ainsi qu'il fait cet aveu : « Aucune combinaison, aucun mouvement des parties matérielles ne peut servir de point de départ pour passer dans le domaine de l'intelligence ».

D'autres fois cependant ses déclarations paraissent impliquer le déterminisme matérialiste, comme celle-ci : « On peut concevoir une telle connaissance de la nature qu'on puisse représenter tous les phénomènes de l'univers par une formule mathématique, par un immense système d'équations différentielles simultanées, d'où l'on pourrait, pour chaque instant donné, déduire le lieu, la vitesse et la direction de chaque atome de l'univers. De même que l'astronome peut prédire de longues années à l'avance le jour où une comète reviendra, du fond de l'espace, se montrer dans nos parages, de même cette intelligence (qui aurait cette connaissance) pourrait lire dans son équation le jour où la croix grecque reprendra sa place sur la coupole de Sainte-Sophie et celui où l'Angleterre brûlera son dernier morceau de houille ». Dubois-Reynaud ne tient aucun compte, comme on le voit, de la liberté de l'homme, du miracle, ni même de la sensibilité et de la vie, que n'emprisonnent pas les formules mathématiques.

Czolbe mérite d'être compté aussi parmi les matérialistes, si l'on a égard à ses principales thèses, par exemple quand il ramène tout ce qui existe à la matière et au mouvement et affirme la nécessité et l'éternité du monde. Toutefois il fait des concessions au spiritualisme ; il reconnaît « que les faits d'expérience externe et interne se prêtent à des interprétations diverses, et que, sans aucune infraction aux lois de la logique, on peut les expliquer dans un sens théologique et spirituel ». En définitive, Czolbe incline à la fois vers le matérialisme de Büchner et le panthéisme de Schopenhauer. Nous remarquerons encore son opinion sur les sensations, qu'il regarde

comme étendues et sujettes à la mesure quant à l'espace et quant au temps. Il pense aussi que les vibrations des astres impliquent des sensations en rapport avec l'âme du monde.

815. **Néo-kantisme.** — Après avoir été éclipsé pendant longtemps par les philosophies audacieuses qui étaient nées de lui, le kantisme a retrouvé faveur en Allemagne comme en France. Cette renaissance s'explique assez naturellement.

Kant avait essayé de convaincre d'impuissance la raison dans l'ordre métaphysique ; il avait reconnu qu'il pouvait y avoir des *noumènes*, une *chose en soi*, mais il ajoutait que notre connaissance ne devenait certaine qu'autant qu'elle était expérimentale. Après lui, Schelling et Hégel montrèrent moins de réserve ; il essayèrent de résoudre le problème de l'absolu et prétendirent même que cet absolu tombait sous notre expérience. Mais leurs constructions philosophiques ne tardèrent pas à s'écrouler et à montrer ainsi de nouveau la faiblesse de la raison pure. On en revint donc à louer la réserve de Kant et à concevoir avec lui la philosophie comme une critique, plutôt que comme une dogmatique. De là la renaissance du kantisme et le néo-criticisme, soit en Allemagne, soit en France.

N'oublions pas la double affinité de cette erreur avec le scepticisme et avec le positivisme : avec le scepticisme, car la critique outrée conduit à penser que toute connaissance est relative ; avec le positivisme, car celui-ci consiste comme le criticisme à se défier de la raison pure et à ne se rendre qu'à l'expérience. Il est vrai que les néo-kantiens ont essayé plus d'une fois de suivre les traces de Kant

sans tomber dans le positivisme; mais ils n'y ont réussi que médiocrement.

Lange professeur à Marbourg, est le principal représentant du néo-kantisme allemand. On peut le regarder également comme positiviste. Avec Spencer et Comte, il affirme que l'Absolu est inconnaissable ; il espère pouvoir tout expliquer par un mécanisme universel. Citons de lui : *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. de l'allemand (1877-79, 2 vol.).

Citons encore parmi les néo-kantiens allemands : Erdmann (Benno), Dieterich, Bona-Meyer, Liebmann, Stadler, Schultze.

Une revue nouvelle a été fondée par les néo kantiens (*Kantstudien*) au commencement de l'année 1896. Elle compte parmi ses correspondants français, M. Boutroux.

816. **L'aristotélisme : Trendelenburg** (1802-1872). — Nous signalerons ici la renaissance de l'aristotélisme en Allemagne : elle fut provoquée surtout par Trendelenburg, philosophe indépendant, qui s'opposa aux philosophies alors régnantes et s'appliqua à remettre en honneur le vieux péripatétisme. Ses travaux préparèrent ceux des nouveaux scolastiques. Il naquit en Oldenbourg, étudia à Kiel, à Leipzig, à Berlin et fut nommé professeur à l'Université de cette ville en 1833. Il fut élu associé étranger de l'Académie des sciences morales, en 1869. Trendelenburg a publié : le *de Anima*, d'Aristote ; les *Elementa logicæ Aristotelicæ* (1837) ; *Histoire de la doctrine des catégories* (1846) ; *Recherches logiques*, où il expose ses propres principes (1840) ; *la Question logique dans le système de*

Hégel (1843) ; *Idée morale du droit* (1849) ; *de la Métaphysique de Herbart et d'une nouvelle manière de l'envisager* (1853).

Trendelenburg a réfuté à la fois la logique de Kant, la dialectique de Hégel et la métaphysique de Herbart. Il a justifié sur bien des points les doctrines aristotéliciennes; il a soutenu d'une manière originale l'objectivité du monde extérieur et son harmonie avec le monde de la pensée. On peut donc le considérer comme le précurseur des nouveaux scolastiques. Mais avant de parler de ceux-ci (v. chap. XLI), il faut faire connaître les philosophes chrétiens qui défendirent plus ou moins heureusement leur foi.

817. **Philosophes chrétiens : Baader** (1765-1841). — Plusieurs ont professé des doctrines peu orthodoxes, où l'on retrouve l'influence des systèmes alors régnants. En Allemagne comme en France, les philosophes nés au sein du christianisme et désireux même de justifier toutes leurs croyances, n'ont point su toujours se préserver de graves erreurs. Ayant rompu trop souvent avec la philosophie traditionnelle et n'ayant quelquefois que du dédain pour la scolastique, ils étaient mal armés pour défendre la vérité catholique.

Le plus ancien et l'un des plus remarquables est François Baader, qui professa la philosophie à Munich. Bien qu'il soit l'un des plus éminents penseurs de 'Allemagne, il n'a pas créé de système, et ses idées se trouvent disséminées dans une foule d'écrits. Ses *Œuvres complètes* ont été publiées par Hoffmann (1860, 15 vol.). Citons, entre autres : *Extravagance absolue de la raison pratique de Kant*, lettre à Jacobi (1797) ; *Principes d'une théorie des-*

tinée à donner une forme et une base à la vie humaine (1820); *Leçons sur la philosophie religieuse en opposition avec la philosophie irréligieuse dans les temps anciens et modernes* (1827); *Idée chrétienne de l'immortalité en opposition avec les doctrines non chrétiennes* (1836); *Leçons sur une théorie future du sacrifice et du culte* (1836).

Baader s'opposa avec autant d'ardeur que de talent aux idées nouvelles. Il réfuta tour à tour kant, Fichte, Schelling, Hégel, et il eut le mérite singulier de combattre dès l'origine leurs idées antichrétiennes, alors que personne ne les soupçonnait. Il réfuta en particulier la théorie kantienne de l'autonomie de la raison et de la volonté, comme contraire à la nature, au témoignage de la conscience et aux droits de Dieu. Nul n'a plus contribué à discréditer le panthéisme allemand.

Baader avait l'âme généreuse. En 1815, il conseillait à la Sainte-Alliance de faire un grand acte de justice en restaurant la nationalité polonaise. Vers le même temps, il signalait la nécessité de réaliser socialement les principes évangéliques de justice et de charité ; on le vit le premier dans son pays s'occuper des prolétaires. Mais, d'autre part, il manquait de mesure ; il combattit la suprématie spirituelle du pape et défendit une sorte de catholicisme démocratique. Néanmoins il se réconcilia avec l'Eglise en recevant les derniers sacrements.

Ses idées philosophiques offrent le même mélange de vérités et d'erreurs. Avec raison, il reproche aux fondateurs du protestantisme d'avoir introduit dans la religion un principe de révolution plutôt que de ré-

forme ; mais il dénature trop souvent les dogmes chrétiens quand il cherche à les expliquer. Ainsi la création serait, selon lui, un développement ou une manifestation de Dieu ; il prétend concilier la transcendance de Dieu avec son immanence dans la nature ; sur l'origine de l'âme il paraît professer les idées origénistes. Sur ce point et sur bien d'autres sa pensée est incorrecte ou obscure. Il suppose qu'à la mort l'âme conserve un autre corps plus subtil. On reconnaît là son penchant pour le mysticisme, qu'on lui a souvent reproché.

Sa théorie de la connaissance tombe aussi sous de graves critiques. Selon lui, la science humaine ne serait qu'une participation de la science de Dieu : notre pensée serait toujours unie à sa pensée; nous ne pourrions pas démontrer scientifiquement l'existence et les attributs de Dieu, mais Dieu se manifesterait clairement à nous par son action dans notre intelligence et dans notre volonté. On voit aussitôt ce qu'il y a de dangereux dans cette théorie, qui sourit aux théosophes et aux panthéistes idéalistes. Mais Baader maintenait néanmoins la distinction réelle et substantielle de Dieu, sa personnalité, etc. Dans la philosophie de la nature, il montra encore trop de penchant pour le mysticisme, celui de Bœhme et de Paracelse. Il suivait avec attention une célèbre voyante de Prévorst, dont s'occupait alors toute l'Allemagne et Strauss lui-même.

Froschammer défend lui aussi les principes de la philosophie chrétienne, notamment contre Vogt et les autres matérialistes, mais en y mêlant de graves erreurs. Avec les panthéistes ses contemporains, il est préoccupé de trouver un principe immanent qui

explique le monde tout entier et son évolution ; et il propose non pas le *moi* ou *l'idée* ou *la volonté*, mais *l'imagination*. Celle-ci serait donc antérieure et supérieure à toutes les facultés de l'âme, y compris l'entendement et la volonté. Objectivement ce serait elle qui aurait organisé le monde. Bref, qu'on transporte à l'imagination ce que Hégel dit de l'idée, et l'on aura de quelque manière le système de Froschammer. Toutefois, il se sépare des panthéistes en affirmant la distinction substantielle de Dieu et du monde, comme aussi celle de l'esprit et de la matière; il subordonne à Dieu cette imagination fondamentale et organisatrice du monde. Mais cette imagination suffirait, selon lui, à la multiplication des âmes ; toutes les âmes auraient été créées en quelque sorte dans la première : il est *génératianiste*. Une autre erreur, plus grave encore au point de vue religieux, c'est une sorte de rationalisme qui se dégage de sa prétention de soumettre les mystères de la religion à la philosophie, pour n'y voir que des problèmes philosophiques.

Hermès (1775-1831) tomba dans cette même erreur. Plusieurs de ses propositions furent condamnées et ses livres furent mis à l'*Index* en 1835. Hermès était mort dans le sein de l'Eglise ; mais plusieurs de ses disciples (Braunn, Elvenich) cherchèrent à justifier la doctrine de leur maître, en montrant qu'il n'avait pas enseigné les propositions condamnées. Mais il faut avouer qu'en se proposant de démontrer scientifiquement toutes les vérités chrétiennes, sans en excepter les mystères, Hermès tombait en principe dans le rationalisme : cette erreur résultait de son intention même. Elle résultait aussi de sa mé-

thode, qui est le *doute cartésien*, appliqué aux systèmes théologiques. Hermès s'est trop laissé influencer par Descartes, comme aussi par le criticisme religieux de Kant, l'auteur de *la Religion dans les limites de la raison pure*.

818. **Gunther** professa lui aussi des doctrines peu orthodoxes. Lorsqu'elles eurent été condamnées par l'Eglise, en 1857, il se soumit et mourut peu d'années après. Né à Lindenau (Bohême) en 1785, il entra chez les jésuites, mais en sortit bientôt ; il fut ordonné prêtre et vécut à Vienne, où il publiait la revue *Lydia*, organe du guenthérisme. Citons de lui : *Introduction à la théologie spéculative* (1828) ; *Le juste milieu dans la philosophie allemande* (1838). Avec ses principaux disciples, il attaquait vivement les scolastiques, qu'il accusait même de semi-panthéisme.

Sa doctrine : le guntherisme. — Comme Hermès, Gunther méconnaît la distinction des mystères révélés et des vérités naturelles, par conséquent de la théologie et de la philosophie. D'après lui, si la révélation est nécessaire, c'est que la nature humaine et la raison ont été affaiblies par le péché, mais la raison ne serait par elle même au-dessous d'aucune vérité ; par exemple, le mystère de la sainte Trinité équivaudrait à une simple vérité philosophique qu'on pourrait exprimer ainsi : unité des trois moi, du sujet absolu (Père), de l'objet absolu (Fils), du sujet-objet absolu (Saint-Esprit). Au reste, Gunther reconnaît que la foi précède la science, en ce sens que l'homme croit avant de comprendre ; mais cette foi céderait ensuite la place à la science. On retrouve ici l'erreur de nos rationalistes français et même celle de Spencer, lorsqu'il essaie de concilier la science et la foi.

Quant à la méthode, Gunther prend pour point de départ la conscience psychologique ou le moi. Il s'efforce ensuite de démontrer l'existence de Dieu, de la nature et de l'esprit. Ce procédé rappelle celui de Descartes et aussi celui de Fichte et de Schelling. La création lui paraît nécessaire : il la considère comme un acte complémentaire de Dieu trine. A ce Dieu répond dans la création un terme triple : l'esprit (sujet), la nature (objet), l'homme (sujet-objet). Mais, au rebours des personnes divines, ces trois termes n'ont point même essence. Gunther admet ensuite la pluralité des substances spirituelles, ayant chacune une personnalité et une conscience parfaites, mais il n'admet qu'une seule substance matérielle pour tous les corps, même pour les corps vivants.

On se demande ce que devient l'unité de l'homme dans cette cosmologie. D'après Gunther, l'homme est composé de trois éléments : le corps, l'âme naturelle et l'esprit. Cette âme naturelle ou *Psyché*, comme dit Gunther, est une sorte de principe vital, auquel Gunther accorde les sens, l'imagination, la mémoire et même l'entendement; il ne réserve à l'esprit que la raison consciente et la volonté libre ; selon lui, l'entendement a pour acte propre la formation du concept, et la raison la formation de l'idée. Ce sont là des réminiscences de la fausse psychologie de Kant. L'esprit seul constitue le moi, il est seul doué de la personnalité. Gunther admet cependant une sorte d'union hypostatique entre l'esprit et l'âme naturelle; il admet aussi l'influence de la partie supérieure de l'homme sur la partie inférieure, qui fait que celle-ci est possédée par la première et que ses actes deviennent raisonnables et libres par participation.

Critique. — Néanmoins ces corrections sont trop insuffisantes. Gunther méconnaît l'unité naturelle et substantielle de l'homme ; il se trompe gravement aussi en accordant l'entendement à la partie sensitive. Sa philosophie est en conflit avec la doctrine chrétienne sur d'autres points encore : la liberté de la création, la distinction des mystères de la foi et des vérités philosophiques, par conséquent du naturel et du surnaturel, de la nature et de la grâce, etc. Il a évidemment subi l'influence des panthéistes et des autres hétérodoxes de son temps. Sa doctrine est une sorte de rationalisme et de syncrétisme ; mais, présentée avec talent, elle a groupé un certain nombre de disciples.

819. **Ecole de Gunther. Le libéralisme philosophique.** — Malheureusement les disciples de Gunther n'ont pas tous imité sa soumission. Avec eux on peut compter encore les partisans d'une certaine philosophie libérale. En Allemagne, en effet, de même qu'en France, bon nombre de philosophes, chrétiens par leur baptême et même par les sentiments, se sont persuadé qu'il leur était loisible d'adopter à peu près n'importe quelle philosophie, oubliant qu'il n'y a pas de vérité contre la vérité et qu'il n'est ni logique ni sincère de nier comme philosophe ce qu'on affirme comme chrétien. Avant la renaissance de la philosophie scolastique, beaucoup d'esprits avaient perdu de vue cette nécessité d'accorder sa raison avec sa foi.

Citons, parmi les gunthériens : Pabst, qui a publié : *l'Homme et son histoire; Il y a une philosophie du christianisme ;* — Merten, auteur de *Questions capitales de la métaphysique;* — Knoodt, qui a publié :

Antoine Gunther (1881), biographie assez étendue du chef de leur école.

Dœllinger (1799-1890), le célèbre historien, peut être rangé à leur suite. Né à Bamberg et ordonné prêtre en 1822, il professa à l'université de Munich l'histoire de l'Eglise, le droit canonique et la philosophie de la religion. Il défendit d'abord avec énergie les droits de l'Eglise en face de l'Etat, notamment à l'assemblée épiscopale de Wurtzbourg (1848) et au Parlement de Francfort. Mais, vers 1860, il parut devenir hostile au pouvoir temporel du pape et exposa ses idées nouvelles au Congrès de Munich (1863). Son discours *sur le Passé et sur le Présent de la théologie catholique* fut un long réquisitoire contre la scolastique (1). En 1870, il s'opposa au dogme nouvellement défini de l'infaillibilité pontificale et tomba dans le schisme, en créant la secte des *Vieux catholiques*. Les désordres qui bientôt discréditèrent la secte l'en détachèrent sans l'éclairer (2).

820. **Staudenmayer** (1800-1856) l'emporte sur tous les précédents par la correction de sa doctrine. On lui doit une *Dogmatique chrétienne*, une *Philosophie du christianisme*, malheureusement restée inachevée, une Exposition et une critique du système de Hégel. Staudenmayer maintient très bien la distinction des vérités théologiques et des vérités philosophiques, de la foi et de la raison ; il définit non moins bien leurs rapports et reconnaît les avantages précieux que la raison tire de la révélation : « Si l'on

(1) Cf. Talamo, *l'Aristotélisme de la Scolastique*, trad. p. 10 note.

(2) Le dernier évêque *vieux catholique*, Reinkens, est mort à Bonn dans les premiers jours de janvier 1896.

compare, dit-il, ce que les philosophes païens ont écrit sur Dieu et l'immortalité de l'âme, guidés par la raison naturelle, avec ce que la révélation chrétienne nous enseigne là-dessus, on reconnaîtra sans difficulté la distance énorme qui existe entre ces deux sources, et combien hésitante, obscure et insuffisante est la première en face de la seconde. »

Staudenmayer est moins correct quand il pense que la connaissance de Dieu est à la fois innée et acquise ; il admet la preuve ontologique de l'existence de Dieu, mais non toutefois dans le sens que lui a donné S. Anselme ou Descartes : il l'admet plutôt comme un développement de la notion de Dieu. Avec plus de raison, il regarde l'*aséité* comme la note la plus essentielle de la divinité. Quant à l'origine de l'homme, il rejette le traducianisme et le génératianisme.

Mais le philosophe chrétien le plus célèbre de l'Allemagne, au XIXe siècle, est Gœrres, littérateur, savant et publiciste.

821. **Goerres** (1776-1848) naquit à Coblentz, adopta avec ardeur les principes de la Révolution française et rédigea même un journal violent, *la Feuille rouge*, qui fut supprimée par l'électeur de Hesse. Rentré dans la vie privée, il se fit nommer professeur de physique et d'histoire naturelle dans sa ville natale, devint un disciple ardent de Schelling et s'occupa beaucoup de mysticisme. Il publia successivement : *Aphorismes sur l'art* (1804) ; *sur l'Organomanie* (1805) ; *l'Organologie* (1805) ; *la Foi et le savoir* (1806) ; puis, en collaboration avec Arnim et Brentano : *Livres populaires de l'Allemagne*, analyse de légendes, romans et ouvrages de magie du moyen âge. Ayant étudié le persan, il publia une *Histoire*

mystique de l'Asie et le *Livre héroïque de l'Iran d'après le Schah-Nàmèh*, de Ferdoucy. En 1813, il fit paraître le *Mercure rhénan* et contribua beaucoup à soulever ses compatriotes contre la domination française. Son journal fut supprimé, en 1816, à cause de son caractère démocratique, et lui-même dut quitter les Etats prussiens à la suite de la publication d'un écrit sur *l'Allemagne et la Révolution* (1819), où il démontrait par l'histoire qu'une restauration sans Dieu n'aboutit qu'à de nouvelles révolutions. En Suisse, où il se retira, il publia : *l'Europe et la Révolution* (1821), ouvrage qui fut condamné par la diète germanique ; *la Sainte-Alliance et les peuples au congrès de Vérone* (1822) ; *sur les Visions de Swedenborg* (1827). La même année il fut appelé à occuper une chaire de littérature et d'histoire à l'université de Munich. En 1830, il publia *Les âges du monde*. Mais son ouvrage le plus connu est *la Mystique chrétienne* (1836-42, 4 vol.), livre curieux, mais dont la critique est insuffisante. Il a été traduit par Sainte-Foi sous ce titre : *la Mystique divine, naturelle et diabolique* (1854-5, 5 vol.).

Venu à un moment où la philosophie chrétienne et scolastique était loin d'avoir recouvré son crédit et son influence, Gœrres a manqué d'une direction sûre, dans ses polémiques ardentes contre les ennemis de sa foi ou de ses opinions : de là l'insuffisance de sa doctrine et ses erreurs. Pour ne parler que de sa mystique, il fait des concessions graves au spiritisme. Il pense, en effet, que dans l'homme il y a, outre le corps ordinaire et grossier, un corps plus subtil, ce qu'on appelle aujourd'hui le *périsprît*. Ce serait avec ce corps que les défunts apparaîtraient : ainsi s'expli-

queraient les fantômes. Les âmes des vivants pourraient aussi se manifester de la même manière, dans certains états de sommeil ou de magnétisme. Il y a plus. Certains hommes auraient le don naturel de causer, par leur regard, la santé ou la maladie et même la mort. Gœrres admet aussi l'existence des vampires et prétend expliquer tous ces faits extraordinaires par les forces de la nature. Ces erreurs sont renouvelées du néo-platonicisme et autres faux mysticismes.

Mais malgré toutes les critiques qu'on a pu faire, le nom de Gœrres est resté populaire en Allemagne, où l'une des associations catholiques les plus florissantes s'est même placée sous son patronage (1).

(1) Nous voulons parler de la *Gœrres-Gesellschaft*. Elle a tenu son assemblée générale à Fulda en 1895. Elle comptait alors 2.400 membres, et disposait d'un budget de 50.000 francs. Elle publie un rapport annuel sur les travaux de ses membres, un annuaire philosophique et un *Staatslexicon* ou Dictionnaire des sciences politiques.

CHAPITRE XXXVII

PHILOSOPHIE ANGLAISE AU XIXe SIÈCLE

---

822. **Transition de l'école écossaise à l'école positiviste.** — A la fin du XVIIIe siècle, la *philosophie du sens commun* inaugurée par Reid domine en Angleterre. Elle s'oppose, à titre de dogmatisme et de spiritualisme, à l'idéalisme de Berkeley et au scepticisme de Hume : c'est elle qui représente le mieux la philosophie traditionnelle et s'accorde le mieux avec les croyances religieuses, qu'elle appuie au lieu de les compromettre. Mais cette philosophie manque de métaphysique; elle est mal armée pour résister aux retours offensifs de l'empirisme et du doute philosophique. D'ailleurs l'esprit anglais a toujours éprouvé de l'attrait pour les idées pratiques, positives, pour la méthode exclusivement expérimentale. Même des philosophes comme Hume et Berkeley se défient plus encore de la raison que des sens, de l'apriorisme que de l'expérience. Il n'est donc pas étonnant qu'à l'école du sens commun ait succédé l'école positiviste : les philosophes écossais eux-mêmes ont fait des avances à l'empirisme et en ont préparé en quelque sorte l'avènement.

C'est ainsi que Hutcheson (v. n. 501) espérait fonder une théorie morale plus solide, en prenant pour base non la conscience et la raison, mais plutôt les disposi-

tions naturelles de l'humanité. Et Adam Smith, un autre Ecossais, a montré la même tendance empirique, en fondant sa morale sur le sentiment. En conséquence de ce principe, il estimait que la malice d'un crime, d'un assassinat par exemple, vient de l'horreur qu'il inspire et non pas précisément de son opposition à quelque loi morale; et il déclarait qu'en général nous ne réprouvons pas telles ou telles actions parce qu'elles s'opposent à quelque loi, mais que nous établissons la loi parce que l'expérience nous apprend que tel ordre d'actions tombe sous la réprobation générale. Or il est facile de reconnaître là les *données* ou les *bases* de la morale évolutionniste, telle que l'a entendue de nos jours M. Spencer. Ainsi s'accuse la transition de l'école écossaise à l'école positiviste. Mais les philosophes de l'école écossaise dont il nous reste à parler, Brown et Hamilton, marquent mieux encore cette transition.

823. **Hamilton** (1788-1856) descendait de la noble famille de ce nom. Il étudia à Glasgow, sa ville natale, à Oxford, et entra au barreau d'Edimbourg. Mais ses goûts le portaient vers les philosophes : il lut et goûta surtout Aristote, Reid et Kant. En 1820, il conconrut pour obtenir la chaire vacante par la mort de Thomas Brown, mais se vit preférer un poète. L'année suivante il obtint la chaire de droit civil et d'histoire. Les articles qu'il publia dans la *Revue d'Edimbourg* (1829-39) le firent connaître en Angleterre et au dehors. Fortement recommandé par Cousin, dont il avait cependant combattu les idées, il obtint, en 1836, la chaire de logique et de métaphysique.

Ses ouvrages sont peu nombreux et n'offrent pas

un corps de doctrine. Citons ses *Discussions sur la philosophie*, etc. (1852), recueil où l'on retrouve des articles publiés dans la *Revue d'Edimbourg*; plusieurs morceaux en ont été traduits et publiés par Peisse (1841) sous ce titre : *Fragments de philosophie*. Citons ensuite les *Leçons de métaphysique* et les *Leçons de logique* publiées par les élèves de Hamilton, Mansel et Veitch. Hamilton a édité, en outre, les *Œuvres de Reid*, qu'il a fait suivre de cinq dissertations (1852), et celles de Dugald-Stewart.

Ses idées. — On peut distinguer deux périodes dans la vie philosophique de Hamilton. Dans la première, il est le disciple plus ou moins fidèle des Ecossais qui l'ont précédé : Reid, Dugald-Stewart; il réfute les théories des phrénologistes, la philosophie de l'absolu proposée alors par Schelling et Cousin, la théorie de la perception de Brown; il développe aussi ses observations sur la logique. Dans la deuxième période, il se laisse influencer par le criticisme de Kant et les doutes de Hume, qui, à ses yeux, a exercé la plus grande influence sur la philosophie européenne. De là, dans l'ensemble de sa philosophie, un manque de cohérence qu'on lui a souvent reproché, et dont il ne paraît guère s'apercevoir, plus occupé de critiquer ses adversaires que d'accorder ses propres idées. En somme, il oscille entre Reid et Kant, entre la philosophie de la croyance et celle de la critique. On en jugera par ces quelques exemples, qui font connaître en même temps ses principales idées :

D'une part, il affirme que le *moi* n'est que l'ensemble des états dont nous avons conscience; et, d'autre part, il pense que l'unité et l'identité du moi nous sont révélées par le sentiment. — D'une part, le

nom de matière lui paraît ne répondre qu'à une série ou un ensemble d'apparences; et, d'autre part, il estime que nous connaissons les *qualités primaires* des corps en elles-mêmes et les qualités *secondes-primaires* en elles-mêmes et dans leurs effets sur nous. — Ici il fait de la raison une simple faculté régulatrice (Kant); là il accorde que les jugements du sens commun sont nécessaires et universels. — Ici il proclame qu'une pensée inconsciente est nulle, qu'elle est un pur néant; là il fait des observations ingénieuses qui tendent à prouver qu'il y a des perceptions inconscientes. — Enfin, d'une part, il nous refuse la connaissance de l'absolu et jusqu'à la pensée même de Dieu; mais, d'autre part, il veut que Dieu soit cru, comme si l'on pouvait croire ce dont l'idée même n'est pas donnée.

824. *Relativité de la connaissance.* — Nous insisterons quelque peu sur ce dernier point. Hamilton refuse donc à l'homme la connaissance de l'absolu, de l'inconditionnel, y compris même la connaissance de Dieu. C'est la thèse toute contraire à celle de Schelling. Selon Hamilton, nous ne savons pas en quoi consiste l'essence de la matière, ni en quoi consiste l'essence de l'esprit. Il ne parle pas autrement sur ce point que ne parleront les positivistes. L'une de ses théories principales est celle de la *relativité de la connaissance.* Et la raison dernière sur laquelle il paraît appuyer cette sorte de scepticisme, c'est que toute connaissance est le rapport du sujet à l'objet; toute connaissance donne à la fois le sujet et l'objet non pas en eux-mêmes, mais dans leur rapport; l'idée de l'absolu sera donc toujours relative, c'est-à-dire qu'elle ne *sera* pas. — Mais on voit aus-

sitôt le sophisme qui se cache ici. En admettant même que tout acte de connaissance s'accomplisse avec conscience, l'acte de connaissance qui porte sur un objet et non sur l'affection du sujet n'est pas l'acte de conscience qui l'accompagne : par le premier on connaît l'objet; par le second on connaît l'action de l'objet sur le sujet ou la relation du sujet et de l'objet. Mais l'objet peut être connu lui-même, abstraction faite de son rapport avec nous. De là la connaissance de l'absolu. Il est donc faux que toute connaissance soit simplement un rapport ou la perception d'un rapport de l'objet et du sujet. Le vrai absolu (vérités mathématiques, métaphysiques, l'existence de Dieu) est connu comme indépendant de nous, bien qu'il ne soit connu que par son action sur nous. Et puis, en supposant même que notre connaissance de l'absolu soit la connaissancd du rapport de notre intelligence avec l'absolu, comme il s'agit ici d'un rapport concret, il ne va pas sans quelque connaissance de l'un et de l'autre terme. Au reste, nous convenons que notre connaissance de l'absolu est imparfaite; elle l'est d'autant plus que cet absolu est plus élevé et que sa découverte exige plus de raisonnements; la connaissance de l'absolu telle que Schelling l'a proposée est absurde. Mais Hamilton, qui s'oppose ici à Schelling, commet une exagération toute contraire et non moins absurde.

825. *Logique*. — Les vues de Hamilton sur la logique doivent aussi être remarquées. L'école écossaise avait peu apprécié cette science. Aux longues et savantes démonstrations où la logique tient tant de place, Reid avait préféré la conception intuitive de la vérité, la perception immédiate de l'objet. Mais

Hamilton eut le mérite de comprendre que le philosophe ne peut se dispenser de recourir souvent à une logique savante. Il avait lu les scolastiques sur cette matière où ils ont excellé, et il leur rendait justice : « Les scolastiques, dit-il dans ses *Fragments de philosophie* (à l'exception des hommes excentriques, tels que Raymond Lulle) eurent sur le domaine de la logique des notions plus exactes que ceux qui les méprisent aujourd'hui sans connaître leurs ouvrages ». Avec les scolastiques, Hamilton a donc bien vu le caractère et l'importance de la logique : elle est une véritable science et non pas seulement un art ; elle se distingue des autres connaissances, en particulier de la psychologie, en ce qu'elle a pour objet les *êtres de raison*, les *secondes intentions*, comme dit l'école, et non pas les réalités mêmes.

Mais Hamilton a été moins heureux quand il a essayé de compléter ou même de corriger la logique d'Aristote en *quantifiant le prédicat* ou l'attribut de la proposition. A l'en croire, toute proposition doit être quantifiée dans l'esprit de celui qui la prononce ; ainsi cette proposition : *L'homme est raisonnable*, deviendrait celle-ci : *L'homme est quelque être raisonnable*. Toute proposition serait ainsi une équation ; on pourrait donc la convertir simplement. On voit aussitôt les changements qui en résulteraient non seulement dans les règles des conversions de propositions, mais aussi dans la détermination des figures et des modes du syllogisme, etc. Ces vues ont été acceptées et développées par plusieurs logiciens anglais : Boole, Jevons, etc. (1).

(1) Cf. Liard, *Les logiciens anglais*.

Mais cette prétendue réforme de la logique des propositions n'engendrerait que la confusion ; elle ne répond point à la nature de la raison et se trouve condamnée par toutes les habitudes du langage. En réalité, il y a une foule de propositions dont nous voyons la vérité sans penser à quantifier le prédicat et indépendamment de cette quantification ; nous voyons seulement que le prédicat ou l'attribut convient au sujet, ou que le sujet est contenu dans l'attribut quant à l'extension. C'est dans la nature de notre esprit de procéder de la sorte, d'aller d'une idée plus étendue à celle qui l'est moins ou réciproquement, c'est-à-dire d'induire et de déduire, de faire l'analyse ou la synthèse, et non pas simplement d'aller du même au même rigoureusement; car de cette façon il ne découvrirait rien. Aristote a donc tracé ses règles en conséquence : elles répondent à la marche naturelle du raisonnement et sont plus simples que celles qu'on nous propose.

Au reste, il est vrai que si le sujet est contenu dans l'attribut quant à l'*extension*, il contient celui-ci quant à la *compréhension*. C'est même sur cette considération que repose la force de l'induction, qui s'élève du particulier au général, en tant que celui-ci est compris dans le particulier. Et c'est ce que Hamilton ne paraît pas avoir assez compris (1).

826. **Brown** (1778-1820). — L'autre philosophe écossais dont il nous reste à parler et qui est antérieur même à Hamilton, est Thomas Brown, né près d'Edimbourg et fils d'un ministre presbytérien. Il fut élevé par sa mère. A quinze ans, il s'éprenait de phi-

(1) Cf. Charles dans le *Dict. des sciences phll.* Hamilton.

losophie en lisant Dugald-Stewart: bientôt il suivit ses leçons et devint même son ami. Brown étudia aussi la médecine ; il avait également du goût pour la poésie ; mais nous n'avons à parler que du philosophe. Il fit connaître la philosophie de Kant dans la *Revue d'Edimbourg* (1803) ; il défendit dans la même revue la théorie de Hume sur la relation de cause et d'effet (1804) ; en 1808, Dugald-Stewart le choisit pour suppléant. Brown enseigna avec éclat jusqu'à sa mort, qui arriva prématurément. Il laissait inachevée sa *Physiologie de l'esprit* (1820). On a publié aussi, après sa mort, ses *Leçons sur la philosophie de l'esprit humain* (1822, 4 vol.).

Ses idées. — Brown est compté parmi les philosophes de l'école écossaise ; mais, en réalité, il en est le disciple infidèle, en révolte contre ses maîtres, Reid en particulier. Celui-ci, pour vaincre le scepticisme, avait affirmé la perception des corps extérieurs en niant toute idée intermédiaire : Brown, au contraire, cherche à expliquer notre connaissance des corps par la sensation de résistance et la conception d'une cause de cette sensation ; il ramène la théorie de la représentation. Reid avait combattu les idées de Hume sur la causalité : Brown les défend jusqu'à un certain point et prétend que Reid et Hume s'accordent, au fond, le premier criant qu'il faut croire à l'existence des corps, le second soutenant qu'on ne peut la prouver. Mais voici qui est plus grave : les maîtres de l'école écossaise avaient plus ou moins insisté sur la volonté et la liberté, au lieu que Brown les nie ou a à peu près. Selon lui, la volonté est un *désir avec l'opinion que l'effet va suivre.* C'est là ce qu'il enseigne dans sa *Physiologie de l'esprit humain,*

dont le titre est à lui seul une avance faite au sensualisme. Ici Brown rappelle Condillac plutôt que Reid ou Biran ; il est le précurseur des positivistes dont nous avons à parler maintenant.

827. **Le positivisme en Angleterre : John Stuart Mill** (1806-1873). — Le positivisme s'est développé en Angleterre d'une manière originale et conforme à l'esprit de la race, mais néanmoins sous l'influence du positivisme français. De même que ceux de France, les positivistes anglais forment deux catégories : les uns ne relèvent de Comte que d'une manière incomplète : on peut les qualifier d'*indépendants ;* les autres acceptent toutes les idées de Comte, y compris sa religion de l'humanité. A la tête des premiers se placent John Stuart Mill et Spencer.

John Stuart Mill naquit à Londres et fut élevé par son père, James Mill (v. ce nom), philosophe et économiste, ami de Bentham. Il fut soumis à un système d'éducation singulier autant que rigoureux, qu'il a raconté lui-même dans ses *Mémoires*. A douze ans, il avait lu les principaux auteurs grecs et romains et se trouvait condamné à l'étude presque exclusive de la logique. Ce régime est, sans doute, l'une des causes qui valurent à Stuart Mill une santé toujours délicate et provoquèrent même chez lui une maladie cérébrale. Ses facultés affectives en restèrent longtemps comprimées, sans grand profit peut-être pour ses facultés de raisonnement, si l'on en juge par son excessive subtilité, qui tourne souvent à la sophistique. Ce fut plus tard que le sentiment se développa en lui, mais sous une forme mystique ou exagérée, comme cela est arrivé pour Comte. Mill se lia d'amitié avec Mme Taylor, qui exerça sur son esprit, nous dit-il, la plus grande

influence; il l'épousa, lorsqu'elle fut devenue veuve. Ses premiers travaux furent publiés dans la *Revue de Westminster ;* il devint, comme son père, l'un des principaux fonctionnaires de la Compagnie des Indes, fut député de Londres en 1867 et soutint au parlement la cause de l'émancipation des femmes. Mill connaissait la France, où il avait souvent voyagé et longtemps séjourné ; il mourut à Avignon. Il avait entretenu une correspondance avec A. Comte, pour lequel il éprouvait une grande admiration, mais il ne partageait, comme Littré, qu'une partie seulement de ses idées. Il eut aussi des rapports avec Taine, qui le visita en Angleterre.

Ses ouvrages principaux sont : *Examen de la philosophie de William Hamilton*, trad. par Cazelle (1869) ; *Système de logique*, trad. par Peisse (1866, 2 vol.) ; *A. Comte*, trad. par Clémenceau (1868) ; *Principes d'économie politique*, publiés en français en 1873 ; enfin ses *Mémoires* (1874). Signalons aussi ses écrits posthumes : *Essais sur la nature et l'utilité de la religion et sur le déisme*, où l'auteur se montre plus favorable à la religion que dans ses précédents ouvrages, mais sans arriver à aucune certitude religieuse.

828. **La doctrine phénoméniste. Associationisme.** — Stuart Mill n'est pas un esprit synthétique qui ramène à l'unité les plus vastes conceptions, mais il a porté ses investigations sur toutes les parties de la philosophie et agité d'une façon nouvelle une foule de questions. Ce qui le caractérise avant tout, c'est bien l'esprit positif, c'est-à-dire le parti pris d'exclure tout apriorisme, de se renfermer strictement dans l'observation des faits et de leurs

rapports. Pour lui, le monde n'est qu'un système de sensations possibles ; le *moi* est une série de sensations réelles ; il n'y a rien d'immuable dans la nature ni dans l'homme : universaux et essences n'existent pas ; il rejette ainsi et néglige comme inaccessible toute sorte d'absolu et conclut au *phénoménisme*. Cette erreur lui est d'autant plus facile qu'il nie, pour ainsi dire, l'espace, puisqu'il le ramène au temps. Ces idées métaphysiques de *substance*, de *cause*, etc., qui paraissent s'opposer aux phénomènes et nous révéler des essences, Mill se flatte de les expliquer par des associations de sensations : de là le nom *d'associationisme* donné encore à ce système. Ainsi la substance serait un groupe de sensations coexistantes et durables ; la cause, une sensation antécédente habituelle. Mais, de quelque manière qu'on s'y prenne, il n'y aurait de premier dans nos connaissances que nos sensations : c'est avec elles que nous construirions le monde extérieur. Celui-ci n'est pas l'objet d'une *intuition*, comme le veut l'école écossaise : il n'est, selon Mill, qu'un produit de l'expérience. Cependant il est objectif, réel, en ce sens qu'il y a une possibilité universelle de sensations qui est la même pour tous les hommes ; mais le *non-moi* n'est pas donné d'abord dans la connaissance. Mill conclut de là non pas au matérialisme, mais plutôt à un *idéalisme absolu et empirique*.

Il pense que cet idéalisme est compatible avec la croyance à la réalité des autres hommes et même avec la croyance à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. En véritable positiviste, il s'abstient de juger de l'absolu plutôt que de le nier ; il ne nie pas davantage le surnaturel. Cette abstention méta-

physique est d'ailleurs fort légitime ; car il n'accorde aucune valeur absolue aux principes de la raison, tels que le principe de causalité. Ces principes, comme les autres connaissances, ne seraient eux-mêmes que des associations de sensations ou d'idées confirmées par l'habitude et devenues la loi de notre raison, la nature de notre esprit. Par exemple le principe de causalité est tout expérimental, il est exigé par notre raison ; mais il y a peut-être un autre monde où il n'est pas vérifié.

829. *Logique.* — Mill a cultivé particulièrement la logique ; mais il a méconnu la nature de la déduction et même celle du raisonnement en général, car tout raisonnement suppose des idées universelles. Selon lui, l'espèce n'est pas autre chose qu'un nombre indéterminé d'individus, désigné par un nom qui leur est commun. Tout au plus accorde-t-il que le nom commun d'homme par exemple désigne un « type général des sensations dérivées de tous les hommes et la puissance d'énoncer des sensations de ce type ». Aussi, conclut-il que le prédicat, dans la proposition, n'exprime pas une idée d'espèce, mais seulement un attribut concret qui se trouve dans le sujet ; par conséquent toute démonstration se ramène à une induction, ou plutôt à un enchaînement du particulier au particulier. Mais, malgré ces erreurs capitales, il a été plus clairvoyant que Comte en comprenant la nécessité de la logique et de la psychologie, en donnant une place à ces sciences dans la classification des connaissances, en reconnaissant enfin l'importance de l'observation interne, que Comte avait tournée en dérision.

En morale, Stuart Mill professe l'utilitarisme de

Bentham : le but de la conduite doit être l'utilité ou la plus grande félicité. Sur la question de la liberté et de la responsabilité, il s'exprime d'une manière équivoque ; mais, s'il lui répugne de les nier, il est non moins incapable de les établir.

En religion, il professa d'abord les idées de son père, qui regardait la religion comme un mal, mais il partagea ensuite des idées plus modérées ; il regarda l'existence de Dieu comme vraisemblable et l'ordre surnaturel comme digne d'être examiné.

En sociologie, il admettait la loi *des trois états*, mais il rejettait le despotisme sacerdotal ou philosophique imaginé par Comte. Ennemi de la tyrannie exercée par la société sur l'individu, il professait un socialisme mitigé par des idées libérales et individualistes ; il soutenait également contre Comte, mais avec moins de raison, la parfaite égalité de l'homme et de la femme au point de vue politique.

En économie politique enfin, il tenait pour le libre échange et voulait que les avantages de la fortune fussent mieux répartis. Selon lui, le problème social de l'avenir consistait à « unir la plus grande liberté individuelle du commerce avec un droit commun de propriété sur les matériaux bruts du globe et une participation égale pour tous aux avantages de l'association du travail ». Il condamnait l'égoïsme, que nos institutions sociales tendent trop souvent à développer au lieu de le combattre. Ajoutons qu'il est un de ceux qui ont le mieux compris les liens de l'économie politique avec toutes les sciences sociales et sa subordination à des connaissances plus hautes : « J'ai traité l'économie politique, dit-il dans ses *Mémoires* (p. 225), comme un fragment d'une

chose plus grande, comme une branche de la philosophie sociale ; les conclusions qu'elle présente, même dans son domaine propre, ne sont posées que d'une manière conditionnelle et restent soumises à l'intervention et à l'influence contrariante de causes qui ne tombent pas directement sous ses prises... »

830. **Critique.** — Pour parler d'abord de la morale, celle de Mill, qu'il s'efforce de rendre noble et généreuse, ne découle pas des principes de sa philosophie. Ce n'est pas le positivisme qui peut fonder le désintéressement ni garantir cette liberté et cette fraternité après lesquelles tant de philosophes ont soupiré, sans se douter que cet idéal moral et social leur était suggéré par l'Evangile, dont ils méconnaissaient la vertu divine. Comment fonder la morale du devoir et du dévouement absolu sur une métaphysique nulle et une logique purement expérimentale ? Trompés par les préjugés de son enfance, affaibli plutôt que fortifié par une éducation mal entendue, Mill n'a jamais pu se débarrasser des sophismes où il s'était embarrassé et que son esprit excellait à multiplier. Son cœur, éveillé trop tard et à des sentiments imparfaits, ne put jamais redresser son esprit. Il n'a pu suivre Comte jusqu'au bout de son système chimérique, ni revenir en arrière, et il s'est arrêté finalement dans une sorte de scepticisme métaphysique, vainement atténué par la croyance pratique aux réalités extérieures et une logique dépourvue d'idées générales, le tout aboutissant, on ne voit pourquoi, à une morale humanitaire.

Mais ce scepticisme n'est pas mieux justifié que les autres, Mill n'a pas le droit de suspecter l'existence du *moi* ou de le ramener à une série de sensations :

la conscience et le langage protestent contre cette prétention. Il n'a pas le droit de ramener le monde extérieur à une simple possibilité de sensations, car la distinction et la réalité du moi et du non-moi s'imposent également à l'observation et au raisonnement. Enfin il n'a pas le droit de nier les idées générales et leur valeur. Il est condamné par toutes ces négations à se contredire lui-même ou à ne tenir aucun compte de ses doutes quand il traite du monde extérieur ou des notions fondamentales de l'esprit humain ; les subtilités où il se perd ne sauraient justifier sa réserve métaphysique et sont parfois indignes d'un philosophe. En somme le jugement porté sur lui par Stanley Jevons (1) est juste, quoique sévère : « Pour ma part, dit-il, ne je puis davantage porter en silence l'immense oppression, le cauchemar d'une mauvaise logique et d'une mauvaise philosophie, qu'on éprouve dans l'étude des œuvres de Mill... Que la cause en soit dans l'éducation impitoyable que son père lui a donnée dès l'enfance, ou dans la préoccupation qui, durant toute sa vie, lui a fait chercher une conciliation entre une fausse philosophie empirique et la vérité contraire, il n'en demeure pas moins que l'esprit de Mill est absolument illogique. Le sophisme est parfois si embrouillé dans ses livres, qu'il faut un grand effort d'esprit pour en découvrir le nœud... Pendant les dix dernières années, j'ai acquis de plus en plus la conviction que la réputation de Mill a nui considérablement à la cause de la phi-

(1) Ce professeur de philosophie à l'Université de Londres a consacré vingt ans de sa vie à l'étude de la philosophie de Mill ; il l'a discutée pendant quatorze ans dans ses cours de philosophie. (Cf. Gruber, *le Positivisme*, p. 240).

losophie et d'une saine éducation intellectuelle. Rien, en effet, ne saurait être plus nuisible que ces œuvres dénuées de toute logique, mais imposées aux étudiants et aux professeurs par la réputation de leur auteur, rien de plus nuisible que l'influence exercée sur les Universités par l'école de Stuart Mill » (1).

L'autre philosophe anglais dont nous avons à parler à la suite de Mill, nous paraît mériter un jugement non moins sévère, bien qu'il ait conquis la plus grande célébrité.

831. **Herbert Spencer** est né à Derby en 1820. Il fut élevé par son père, professeur dans cette ville, et par son oncle, pasteur anglican. Il exerça d'abord la profession d'ingénieur, mais la quitta à vingt-cinq ans. Il collabora à *l'Economiste*, à la *Revue de Westminster*, à la *Revue d'Edimbourg*, publia son premier grand ouvrage sur *l'Equilibre social* en 1851. En 1860, il donnait le plan de son *Système de philosophie synthétique*, qui comprend les ouvrages suivants : *Premiers principes* (1860-62) ; *Principes de biologie* (1863-67, 2 vol.) ; *Principes de psychologie* (1855, 2 vol.), publiés les premiers ; *Principes de sociologie* (1876-82, 3 vol.) ; *les Bases de la morale* (1879) ; *Institutions politiques* (1882) ; *l'Homme en face de l'Etat* (1884) ; *Institutions ecclésiastiques* (1885) ; *Justice* (1892). Citons aussi : *Essais scientifiques et politiques* (1858-74, 3 vol.) ; *l'Education intellectuelle, morale et physique* (1861) ; *la Classification des sciences* avec l'exposé des *Raisons du*

(1) *Contemporary Review*, 1877, déc. Cité par Gruber ibid. — Voir aussi H. Lauret, *Philosophie de Stuart Mill* (1886). C'est un exposé et une critique remarquables de la philosophie encyclopédique du philosophe anglais.

dissentiment entre l'auteur et Comte (1864); *Sociologie descriptive*; *Introduction à la science sociale; Essais de morale, de science et d'esthétique.* La plupart de ses ouvrages ont été traduits en français et dans les principales langues. Les traducteurs français sont : Ribot, Espinas, Burdeau. Sa philosophie a été résumée par Collins (trad. de Varigny 1891).

Il n'y a pas de philosophe contemporain plus célèbre et plus vanté que Spencer. Ses adversaires aussi bien que ses partisans se réunissent pour attirer l'attention sur ses ouvrages nombreux et répandus aujourd'hui dans les deux mondes. Mais la doctrine qu'ils contiennent n'est ni nouvelle ni profonde.

832. **Théorie de l'Inconnaissable.** *Conciliation de la religion et de la science.* — En vrai positiviste, Spencer professe que toute notre connaissance est relative, que l'absolu nous échappe toujours, que nous n'en connaissons que certaines déterminations ou manifestations passagères. De là sa distinction du *connaissable* et de l'*inconnaissable.* Le premier est l'objet de la science : elle n'atteint que les phénomènes, mais ne peut nier l'inconnaissable qu'ils supposent ; le second est l'objet de la foi, qui se porte vers l'inconnu et le mystère. De tout temps, et chez tous les peuples, les religions ont affirmé l'existence du surnaturel, qui, aux yeux de Spencer, ne diffère pas de l'inconnaissable. De son côté, la science elle-même, toujours bornée, malgré ses progrès, est bien obligée d'en reconnaître l'existence. Elle a beau reculer ses limites : à mesure que la sphère scientifique s'agrandit, ses points de contact avec l'inconnu se multiplient et le mystère s'approfondit davantage. Loin donc de diminuer la part de l'inconnaissable et

de la religion, le progrès de la science ne cesse de l'augmenter. Et comme la science et la foi portent sur des objets différents : celle-ci sur un *absolu* à jamais inconnu ; celle-là sur un *relatif* toujours en voie de devenir, la contradiction est impossible.

Conciliation du spiritualisme et du matérialisme, etc. — Spencer se flatte également de concilier les systèmes philosophiques les plus opposés en apparence. Puisque l'absolu et les essences nous échappent toujours, aucun système n'est faux absolument, tous sont vrais relativement. Le débat interminable entre le spiritualisme et le matérialisme est donc une pure logomachie, puisque nous ne connaissons ni l'essence du corps, ni celle de l'esprit. Toutes nos connaissances ne sont que des symboles d'une réalité fondamentale à jamais inaccessible. — Remarquons ici que Kant conciliait de la même manière tous les métaphysiciens en supprimant la métaphysique. Les éclectiques se sont mieux rapprochés de la vérité, en disant que les systèmes se rencontrent par leurs affirmations et s'opposent entre eux par leurs négations.

Le connaissable. La philosophie. — Selon Spencer, la philosophie se borne donc au domaine du relatif, qui seul est connaissable, au monde des phénomènes. Mais, s'il se trompe en refusant à la philosophie la connaissance de l'absolu, il dit vrai en affirmant que « la philosophie est la science parfaitement une » ; c'est la philosophie qui ramène la science à l'unité, en réalisant la synthèse de toutes les connaissances. Il est un de ceux qui ont le mieux vu cette universalité de la philosophie et qui l'ont le mieux affirmée par le caractère encyclopédique de leurs œuvres.

833. **Cosmologie. Evolution et dissolution.**

— Maintenant quel sera le caractère dominant de cette philosophie, science universelle ? Ce sera une unité rigoureuse, une sorte de monisme, et, pour tout dire en un mot, l'*évolutionnisme*. Spencer explique tout par les principes les plus simples : la matière et le mouvement ou la force ; la matière est indestructible, le mouvement ne cesse jamais, la force est permanente et tout se transforme éternellement. De là l'évolution universelle, dont voici la définition : « L'évolution est l'intégration de la matière et la dispersion correspondante du mouvement, pendant que la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et que le mouvement conservé éprouve une transformation correspondante ».

Pour comprendre cette formule, qui a été suggérée à Spencer par von Baer (1), on peut considérer comment elle s'applique à la formation de l'univers et à l'histoire des espèces. A l'origine le système solaire et toutes les étoiles n'étaient peut-être qu'une matière très subtile, répandue uniformément dans les espaces. Peu à peu cette matière se condensa sur divers points; notre système se distingua des autres et, dans notre système les différentes planètes furent séparées et naquirent successivement ; la terre en particulier se distingua de la masse solaire et passa de l'homogène à l'hétérogène, pendant que toutes ses parties se différenciaient de plus en plus. En effet, les divers éléments terrestres, qui existaient d'abord à l'état confus et chaotique, se séparèrent successivement les uns des autres, les corps chimiques et leurs composés

(1) V. Gruber, *Op. cit.* p. 250 note.

naquirent, les couches géologiques s'entassèrent à la base, l'eau occupa le milieu et l'air les hauteurs. La vie parut à la fin et évolua selon la même loi, de l'homogène à l'hétérogène, de l'unité simple et imparfaite à l'unité parfaite dans la variété. Les premiers êtres vivants, en effet, n'offrent qu'une petite masse gélatineuse, homogène ou à peu près, sans trace d'organisme ; mais des organes rudimentaires apparaissent bientôt et vont se perfectionnant et se compliquant, à mesure que l'évolution poursuit sa marche à travers les espèces vivantes et monte jusqu'à l'homme.

L'humanité, à son tour, a évolué, depuis la famille et la tribu primitives, où il n'y a pas trace, pour ainsi dire, d'organisme social, jusqu'à nos sociétés contemporaines où la complication est extrême.

Maintenant où tend cette évolution universelle du monde, des espèces vivantes et de l'humanité ? Il paraît bien, si l'on en croit la plupart des savants, que le monde aura une fin et qu'il parviendra finalement au repos et à la mort. Mais Spencer croit plutôt qu'il y aura une dissolution suivie d'une évolution nouvelle. Création et destruction, et cela indéfiniment : voilà donc la loi des mondes, le rythme auquel est soumis le mouvement immense qui emporte tout ce qui existe.

Biologie. — Revenons aux êtres vivants et à l'homme. Spencer rejette avec dédain la création des espèces ; il prétend expliquer leur apparition par l'évolution seule, la théorie de la lutte pour l'existence, la survivance des individus les plus aptes, etc. ; son transformisme est celui de Darwin, de Huxley ; il a même profité de la collaboration de ce dernier pour

écrire sa biologie. Il emprunte leurs arguments à tous ceux qui ont nié la création comme absurde : personne, dit-il, n'a jamais vu la création ; elle suppose une relation impossible entre le néant et l'être ; l'hypothèse de la création date des temps d'ignorance ; enfin il emprunte leurs objections aux manichéens, qui refusent d'attribuer à Dieu la création des êtres malfaisants, parasites et autres, dont l'utilité et la raison d'être nous échappent souvent. Toutes ces raisons paraîtraient puériles, si l'on oubliait que les plus savants de nos adversaires n'ont pas compris et souvent même n'ont pas daigné lire les éléments d'une métaphysique chrétienne. Cette négation absolue de la création ou plutôt de la formation des espèces par la puissance divine, est d'autant plus illogique, chez Spencer, qu'il reconnaît l'existence d'un Inconnaissable, dont le monde entier n'est que la manifestation incessante.

834. **Psychologie**. — La psychologie est digne de ces prémisses. Cependant Spencer a cet avantage sur Comte de distinguer la *psychologie subjective*, avec l'observation *interne*, qui en est l'instrument, et la *psychologie objective*, qui emploie l'observation extérieure. Il soutient que l'évolution de l'esprit s'accomplit de concert avec celle du système nerveux ; il reconnaît cependant qu'on ne peut affirmer que le parallélisme de l'évolution physique et de l'évolution psychique : leur identité nous échappe. Mais il se borne à cette concession et soutient ce que l'on a appelé *l'unité de composition de l'esprit humain*. D'après lui, comme d'ailleurs d'après Condillac et les anciens sensualistes, toutes nos facultés s'expliquent par la sensation. Selon Spencer, celle-ci serait « l'in-

tégration d'une série d'ébranlements nerveux » ; elle irait se multipliant, se compliquant, formant des combinaisons innombrables et des agrégats de plus en plus élevés. Ici, de même que dans la psychologie de Stuart Mill, l'*association* des sensations joue un grand rôle : elle explique l'imagination, la mémoire, etc. L'intellect lui-même ne serait que « la forme des sensations ». Elle explique aussi toutes les habitudes, toutes les prédispositions qui s'impriment dans l'organisme et deviennent héréditaires. Et c'est ainsi que la nature de chaque homme en particulier et la nature humaine en général seraient le fruit d'une longue évolution : « Le cerveau humain est comme un registre organisé où sont inscrites les sensations infiniment nombreuses éprouvées durant l'évolution de la vie, ou plutôt durant l'évolution de cette série d'organismes qui ont enfin abouti à l'organisme humain. »

Dans ce système, l'intelligence et la raison naissent donc de la sensibilité, et l'homme vient de l'animal ; la raison et les sens ne sont plus seulement associés, ils se confondent essentiellement. La raison vient de l'instinct, elle est l'instinct devenu trop complexe pour rester automatique ; et réciproquement, l'acte raisonnable, s'il est répété souvent, s'il passe en habitude et en routine, redevient automatique et instinctif. Avec la raison, apparaît la volonté, qui n'est que le désir conscient d'éprouver certaines modifications. Son point de départ et son principe c'est l'*acte réflexe*, acte le plus simple peut-être de l'organisme. On voit combien Spencer abuse et de ce qu'il y a de sensible dans nos actes raisonnables et volontaires, et de ce qu'il y a de mécanique dans nos actes sensibles : toujours il explique le supérieur par l'inférieur, le

plus par le moins ; à la causalité il substitue l'antécédence, et à la forme la matière.

835. **Logique.** — Les opinions de Spencer sur le raisonnement concordent avec ses vues sur la nature de la raison et de l'idée. Il rejette tout syllogisme, parce que la majeure présupposerait déjà la conclusion : il y aurait, dans tout syllogisme, une pétition de principe. On s'explique cette prétention et on la réfute aussitôt, si l'on se souvient que Spencer nie en définitive l'idée universelle et, avec elle, la proposition universelle. Il regarde les jugements comme des rapports, et le raisonnement comme un rapport de rapports ; il méconnaît la base du raisonnement, qui est le principe d'identité. Comment d'ailleurs s'appuierait-il sur le principe d'identité, puisqu'il prétend que la connaissance humaine n'a pour objet que les rapports, le relatif, et qu'elle n'atteint jamais l'absolu ou l'essence ? Il va sans dire qu'une pareille logique, véritable jeu d'esprit, est impossible à pratiquer : Spencer lui-même en sort toutes les fois qu'il raisonne. Mais elle lui interdit d'affirmer l'existence du monde extérieur ; et c'est en vain qu'il prétend professer un *réalisme transfiguré*. Quelle réalité, en effet, finit-il par admettre ? « L'existence objective, dit-il dans sa *Psychologie*, et les conditions sous lesquelles elle se révèle ne sont pas autre chose pour nous que les corrélatifs inconnus de nos sensations et des relations qui existent entre nos sensations. Derrière toutes les manifestations, intérieures et extérieures, ajoute-t-il, il y a une puissance cachée qui se révèle par ces manifestations... Toute sensation et toute pensée étant transitoires, et les objets eux-mêmes au milieu desquels la vie se passe tendant sans cesse, quoique moins

transitoires, à perdre plus ou moins rapidement leur individualité, nous voyons ainsi que l'unique chose permanente est l'inconnaissable réalité cachée sous toutes ces formes changeantes. »

Nous voici donc ramenés de nouveau devant l'inconnaissable, c'est-à-dire devant le mystère et la nescience. En maintenant qu'il nous est impossible de rien savoir de l'absolu, Spencer s'accorde forcément avec les sceptiques. Il prétend, par exemple, que nous connaissons l'esprit seulement par comparaison avec le corps, et le corps par comparaison avec l'esprit; nous parlons des esprits comme s'ils étaient corps, et des corps comme s'ils étaient esprits. Pascal l'avait déjà remarqué et avec plus de profondeur. Mais Spencer voudrait nous persuader que nous n'avons du corps et de l'esprit que des connaissances relatives, alors cependant que le corps et l'esprit nous sont d'abord connus directement ou par eux-mêmes, et qu'ils achèvent ensuite de se manifester l'un par l'autre, en vertu des analogies de l'ordre matériel et de l'ordre spirituel.

836. **La sociologie** de Spencer est tout évolutionniste, comme sa psychologie. Les premiers hommes se seraient distingués peu à peu des animaux. Le langage, la religion, la morale, la famille, les institutions sociales auraient apparu graduellement et se seraient développés de même. Ainsi le langage n'aurait été d'abord qu'un ensemble de cris significatifs analogues à ceux des animaux; la religion aurait débuté par la croyance aux fantômes vus pendant les songes et par les plus grossières superstitions. L'évolution aurait fait passer toutes choses de l'imparfait au parfait, du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène.

Quelle différence, par exemple, entre notre société si compliquée et la tribu sauvage, consistant en un groupe de nomades groupés autour d'un chef qui s'impose à ses sujets par la crainte autant que par la protection dont ils ont besoin ! Spencer pousse même si loin cette comparaison de l'organisme social aux organismes vivants, qu'il paraît oublier plus d'une fois que la société n'est qu'un corps moral ; il paraît la considérer comme un tout physique, un corps immense et animé, où les diverses professions et administrations remplissent les mêmes fonctions que les organes et les appareils vivants dans le corps individuel. Mais on voit aussitôt par quel abus de comparaison les classes dirigeantes et les fonctionnaires, par exemple, peuvent être assimilés au cerveau et au système nerveux ; l'industrie qui élabore les produits, à l'estomac et à ses annexes ; le commerce, à la circulation du sang, etc., etc.

Une pareille conception de l'unité sociale devrait conduire logiquement au socialisme et même au communisme absolu. Mais Spencer est, au contraire, un partisan décidé de la liberté individuelle et de la décentralisation ; il cherche à établir que, dans la société qui se perfectionne, la liberté augmente et l'autorité diminue ; il regarde le gouvernement comme un mal nécessaire et veut le réduire peu à peu à un rôle protecteur. — Mais ces conclusions ne découlent point des prémisses. Et puis il est faux que la liberté doive se développer aux dépens d'une juste autorité ; celle-ci est un bien, et son rôle s'étend et s'élève à mesure qu'elle s'exerce sur des sujets plus parfaits et mieux affranchis. D'ailleurs M. Spencer n'est individualiste en économie politique que jusqu'à un certain point.

Voici par exemple une déclaration nette, qui ne déplaira pas aux collectivistes agraires ; elle prouvera une fois de plus que le libéralisme le plus intransigeant peut contracter alliance avec le socialisme le plus radical : « Priver les autres hommes de leurs droits à l'usage de la terre, c'est commettre un crime qui ne le cède en perversité qu'au crime de leur ôter la vie, ou de les dépouiller de la liberté personnelle... Même un partage égal de la terre entre ses habitants ne pourrait engendrer une appropriation légitime. Le sol est le patrimoine commun des générations, et cette théorie de la cohérédité de tous les hommes est en harmonie avec la plus haute civilisation... Il est peut-être difficile, mais l'équité commande de la réaliser » (1).

837. **La morale** est expliquée d'après les mêmes principes évolutionnistes. Spencer en voit l'origine chez les animaux, dans *l'égoïsme* (amour de soi) et *l'altruisme* (amour des autres) : dans l'égoïsme avec lequel l'animal cherche sa nourriture et pourvoit à sa conservation ; dans l'altruisme qui le porte à la reproduction de son espèce et à l'élevage de « ses jeunes ». Ces deux mêmes attraits fondamentaux gouverneraient toute la conduite de l'homme. Ils ne sont point opposés radicalement, mais s'harmonisent très bien. L'altruisme naît de l'égoïsme : le meilleur moyen d'être heureux c'est de se dépenser pour autrui... ou du moins de paraître le faire. En somme donc la morale de Spencer n'est pas celle du devoir, celle des

(1) (*Social Staties*, cité par E. d'Eichthal, *Nouv. Dictionn. d'économie polit.*, II, p. 839.) — Mais on ne voit pas comment cette déclaration s'accorde avec le libéralisme et l'évolutionnisme que professe d'ailleurs M. Spencer.

principes absolus, mais plutôt celle de l'utile, de l'intérêt et du plaisir ; en un mot, c'est la morale du *bonheur* au sens subjectif de ce mot. Il s'efforce de montrer que les deux formules : « Vivre pour soi » et « Vivre pour autrui » s'accordent, au lieu de se combattre, et il espère concilier ainsi dans la sienne toutes les morales précédentes.

Il va sans dire que cette morale est toujours en voie de devenir, elle n'est pas plus absolue que les autres connaissances : elle est toute relative aux peuples, aux temps, aux circonstances. Ce qui était moral à une époque a donc pu devenir immoral à une autre : tout change ainsi de caractère. Mais, à travers toutes les variations, l'humanité tend toujours vers un état supérieur de moralité et de bien-être. Si l'on en croit les prophètes de l'évolutionnisme, il viendra un temps où l'altruisme, le dévouement le plus pur, ce que les catholiques appellent la charité, feront partie des qualités héréditaires et se pratiqueront constamment et sans effort, de la manière la plus naturelle : les hommes trouveront leur bonheur et leur plus grand plaisir dans l'exercice journalier d'une vertu parfaite. Bref l'âge d'or et d'innocence serait devant et non pas derrière nous. — On ne peut méconnaître davantage non seulement le dogme de la chute originelle, mais encore la vraie nature de l'homme ; on ne peut mieux fermer l'oreille à tous les enseignements de l'histoire et de la psychologie (1).

Education. — Les vues de Spencer sur l'éducation pèchent par les mêmes principes. Elles ne sont justes

(1) Voir notre opuscule : *Les Nouvelles Bases de la morale d'après M. H. Spencer, Exposition et réfutation* (1881).

assez souvent que dans leurs détails, qui dénotent un grand esprit d'observation. Il est certain — et peut-être des éducateurs chrétiens l'ont trop oublié — qu'il est bon d'attirer l'enfant ou le jeune homme vers le bien par tous les motifs raisonnables et les mieux accommodés à sa nature. Qu'il apprenne donc et par l'expérience que le vrai bonheur et les plaisirs les plus enviables résultent de la pratique du devoir et de l'exercice de la vertu. Il est bon que l'attrait du bonheur, du plaisir ou de l'intérêt s'exerce souvent dans le même sens que celui de l'honnête. Les éducateurs, non plus que les législateurs, ne doivent pas l'oublier : leur succès est à cette condition. Le stoïcisme et le kantisme, qui opposent radicalement le devoir à l'intérêt, sont une erreur. Mais il n'en reste pas moins indispensable de distinguer ces deux motifs de conduite et de subordonner toujours de quelque manière le second au premier. Il faut que l'enfant, en particulier, expérimente d'avance le conflit qui a lieu si souvent entre l'intérêt et le devoir et apprenne à tout sacrifier pour ce dernier. L'éducation, en effet, ne doit pas former seulement des hommes prudents et avisés, mais surtout des hommes de dévouement, d'énergie et de foi, des hommes de caractère.

Classification des sciences. — L'encyclopédie ou la classification des sciences de Spencer n'est pas moins insuffisante que sa théorie de l'éducation. Sans parler des autres défauts, il y manque précisément ces sciences qui répondent au besoin de l'âme supérieure et fondent la morale spiritualiste et chrétienne : la psychologie rationnelle, la théodicée, une métaphysique qui atteigne les réalités absolues et ne soit pas un vain formalisme. Cette classification dif-

fère notablement de celle de Comte, et Spencer s'est appliqué lui-même à le montrer ; mais elle la modifie plutôt qu'elle ne la corrige (v. Comte n. 691). Il distingue les sciences *abstraites*, les sciences *abstraites-concrètes* et les sciences *concrètes*. Les premières traitent « des formes sous lesquelles les phénomènes nous apparaissent » ; ce sont : la logique et les mathématiques. On remarquera que Spencer admet la nécessité d'une logique distincte, au lieu que Comte n'admettait qu'une logique appliquée. Les secondes traitent « des phénomènes eux-mêmes étudiés dans leurs éléments » ; ce sont : la mécanique, la physique, la chimie. Les troisièmes traitent « des phénomènes eux-mêmes étudiés dans leur ensemble » ; ce sont : l'astronomie, la géologie, la biologie, la psychologie, la sociologie, la morale, etc.

838. **Critique.** — Nous devons maintenant compléter par une critique générale les critiques de détail qui se sont mêlées naturellement à l'exposé précédent. Le succès de l'évolutionnisme s'explique par ses erreurs mêmes, par les négations et les doutes qu'il contient, plutôt que par ses affirmations et les vérités particulières qui s'y rencontrent. Ce système, en effet, donne satisfaction à des tendances nombreuses et diverses de l'esprit humain : il plaît aux esprits positivistes et superstitieux de science, à cause de l'apparat scientifique sous lequel il se présente ; largement ouvert au scepticisme, il ne heurte de front, pour ainsi dire, aucune des erreurs contemporaines : transformisme, monisme, panthéisme, matérialisme. Même la religion de l'humanité, imaginée par Comte, s'ajoute à l'évolutionnisme et complète la philosophie de l'inconnaissable, plutôt qu'elle ne s'y

oppose, quoi qu'en ait dit Spencer, qui accuse trop les différences de son positivisme d'avec celui du philosophe français. En affirmant tout à la fois l'existence et le mystère absolu de l'inconnaissable, il permet toutes les conjectures, toutes les rêveries mystiques, sans imposer aucun dogme ni aucune obligation proprement dite ; sa morale est celle du naturalisme. On s'explique donc la faveur que lui ont prodiguée les ennemis de l'Eglise, les sectes maçonniques en particulier (1). Mais les causes mêmes de son succès montrent déjà sa pauvreté philosophique. Nous insisterons sur les points suivants.

Il est absurde de reconnaître l'existence de l'inconnaissable et d'affirmer en même temps qu'on n'en peut rien savoir : d'admettre, d'une part, que le connaissable est sa manifestation et de nier, d'autre part, que l'esprit puisse remonter de l'effet à la cause, du symbole à la chose exprimée. Ensuite Spencer n'a pas le droit de supposer qu'il y a un seul inconnaissable, une seule essence, une seule substance, dont le monde n'est que la manifestation. C'est là, en effet, paraît-il, le fond de sa pensée, quand il sort de cette réserve métaphysique où les positivistes sont incapables de se tenir renfermés ; sa philosophie, qui logiquement ne devrait être qu'un scepticisme, devient donc un dogmatisme naturaliste et panthéiste.

La conciliation qu'il propose entre la science et la foi est inacceptable. Il nie le surnaturel ; il suppose que les mystères de la foi ne font qu'un avec l'inconnu ou le mystère de la science.

(1) Cf. Gruber, *Le Positivisme depuis Comte*, L'inconnaissable de Spencer et les francs-maçons, p. 264.

C'est en vain aussi qu'il espère concilier les systèmes opposés radicalement entre eux, par exemple le spiritualisme et le matérialisme : le premier, qui affirme que l'esprit peut exister indépendamment de la matière, et le second, qui le nie. Le scepticisme ne peut être regardé comme une conciliation des contradictoires.

Quant à l'évolution qui fait tout le fond de son système, il cherche en vain à la rendre plausible en l'abritant sous la grande loi de la continuité et du progrès. Cette loi, il est vrai, gouverne la nature aussi bien que le monde moral, et, bien expliquée, elle n'est pas contestable; Dieu, conduit graduellement toutes ses œuvres de l'imparfait au parfait : *Natura non facit saltum.* Mais le développement harmonieux de la nature tout entière et de chaque être en particulier, s'accomplit sans confusion d'essences. Nous admettons, par conséquent, cette évolution du monde inorganique, telle que les savants modernes essaient de la décrire ou toute autre qui paraîtra préférable aux savants de l'avenir ; nous admettons aussi le développement des espèces et de leurs variétés infinies. Mais il est faux que la vie soit le produit des forces physiques et chimiques; il est faux ensuite que les espèces se transforment, depuis la monère jusqu'au vertébré. A plus forte raison, il est absurde que l'humanité naisse de l'animal; que notre langage vienne de son langage ; que la religion n'ait été d'abord que la crainte des fantômes, etc. Ici l'évolutionnisme contredit le spiritualisme le plus sûr et l'histoire la plus authentique. Rien n'est moins scientifique que ses théories. Que devient l'hypothèse de la génération spontanée après les travaux d'un Pas-

teur? De même la philologie établit de mieux en mieux l'irréductibilité du langage humain à celui de l'animal; et l'histoire dépose contre l'hypothèse révoltante de l'origine bestiale de l'humanité. Spencer fait preuve d'un parti pris étrange quand il s'obstine, malgré tout, à voir le type de l'humanité originelle dans les sauvages les plus dégradés. Quel que soit le nombre des observations sociologiques compilées par lui, elles sont incomplètes, négatives, groupées trop systématiquement pour justifier des conclusions évolutionnistes. Il est de plus en plus clair, au contraire, que la sauvagerie n'est qu'un état de dégradation, et que tous les hommes ont même nature et même origine.

Sa morale est particulièrement insuffisante et absurde. Il est absurde, en effet, de supposer que la pratique de la vertu puisse et doive se confondre avec la recherche du plaisir; qu'il soit possible de moraliser les hommes, d'édicter des lois et de les appliquer sans faire appel à un souverain législateur et à un souverain juge; que l'altruisme puisse naître de l'égoïsme et remplacer la charité. On a essayé de vulgariser cette morale dans les écoles athées ou neutres et dans d'autres milieux, et l'on en connaît trop les résultats effrayants.

D'ailleurs toute morale purement relative est radicalement fausse. Sans doute, les mœurs et les lois sont variables jusqu'à un certain point : ce qui est permis à une époque ou chez un peuple peut être défendu chez un autre peuple ou dans un autre temps; mais les lois essentielles de la morale sont absolues, comme la nature de l'homme et comme la Vérité de Dieu. Il est vrai que Spencer est conséquent avec lui-même, et qu'après avoir nié la métaphysique, c'est-

à-dire l'absolu spéculatif, pour n'admettre que des connaissances relatives, il devait conclure à une morale relative, toujours en voie de changer et de devenir. Mais cette conséquence inadmissible prouve une fois de plus la nécessité d'une métaphysique.

C'est de la même manière encore qu'il se trompe et sans inconséquence, quand il essaie de réformer le syllogisme, de le réduire à des inférences ou à des rapports particuliers. Le syllogisme, en effet, ne peut être autre chose, si l'on nie la valeur de l'idée universelle. Mais un système qui conduit à dénaturer des choses si simples que le syllogisme est par là même condamné.

Il nous est plus facile de louer Spencer, quand il définit la philosophie comme la science parfaitement une, comme la science elle-même synthétisée. Mais, quel que soit par ailleurs le caractère encyclopédique de la philosophie de Spencer, elle est grandement incomplète, puisqu'il supprime la métaphysique ; car on ne peut regarder comme une métaphysique ses considérations sur les principes des choses, sur la permanence de la force, etc. Par contre, il mêle à toute sa philosophie, et en particulier à sa psychologie, des considérations étrangères ou qui auraient mieux leur place dans des ouvrages d'histoire naturelle ou autres traités spéciaux. La philosophie bénéficie beaucoup moins qu'on ne le pense de ces emprunts, dont la valeur scientifique est souvent contestable. C'est ainsi que les réflexions philologiques de Spencer sur le langage ont été regardées comme fausses par les spécialistes. Lui-même reconnaît que ses connaissances en histoire naturelle ne sont pas autres que celles d'un amateur. D'ailleurs, quelle que

soit la contribution que les sciences puissent apporter à la philosophie, elles ne se confondront jamais avec elle; celle-ci est autre chose que la connaissance générale des sciences, elle a un autre objet que les généralités scientifiques : cette erreur de Spencer fut aussi celle de Comte.

Enfin sa classification des sciences n'est pas plus acceptable que celle du philosophe français. Il ne sait définir l'abstraction véritable, pas plus que l'idée universelle qui en est le fruit, et l'essence, qui est l'objet de cette idée. Il n'a pas vu comment toute science est abstraite, bien que son objet matériel puisse être tout à fait déterminé et sensible. Aussi ne peut-il marquer les principaux degrés de l'abstraction, ni par conséquent les principales divisions d'une bonne classification des sciences.

839. **Autres positivistes indépendants.** — De Stuart Mill et de Spencer nous rapprocherons quelques philosophes moins célèbres, qui ont professé à peu près les mêmes opinions : Bain, Lewes, Clifford.

Alexandre Bain est né à Aberdeen, en 1818, d'une famille pauvre. Il parvint à entrer au collège, à force de privations et d'efforts, et devint professeur de l'Université. Appelé en 1845 à l'Université de Glasgow, puis à Londres, en 1857, en qualité d'examinateur de philosophie, il revint à Aberdeen, en 1860, comme professeur de logique et littérature anglaise.

Bain a collaboré à la *Logique* de Stuart Mill. Ses principaux ouvrages sont : *les Sens et l'intelligence* (1855), traduit par Cazelles (1873); *les Emotions et la volonté* (1859), traduit par Le Monnier (1885); *l'Etude du caractère*, contenant un essai de phréno-

logie (1861); *Idéologie et morale* (1859); *Logique déductive et inductive* (1870), traduit par Compayré (1875, 2 vol.); *l'Esprit et le corps*, théorie de leur relation (1873). Bain est, en outre, l'auteur d'une grammaire anglaise, d'un manuel de composition littéraire, de brochures d'instruction populaire. Il a collaboré à la *Revue de Westminster*, à l'*Encyclopédie populaire*, etc. On voit, par cet exemple, que les philosophes anglais s'appliquent à faire pénétrer leurs idées dans l'esprit public et ne restent étrangers à aucun ordre de connaissances.

Bain professe l'empirisme et l'associationisme de l'école à laquelle il appartient. Sa *Logique* ressemble à celle de Stuart Mill : elle est moins profonde, mais plus accessible. Il s'est appliqué surtout à décrire et à classer les phénomènes psychologiques, les émotions ou sentiments, tels que la sympathie, la crainte, la colère, plaisirs de la vue, de l'ouïe, etc., dont s'occupe l'esthétique. Ses analyses sont remarquables. Mais les réflexions les plus judicieuses et les vérités de détail les mieux observées ne peuvent corriger les erreurs du fond. C'est ainsi qu'il dénature le sens moral ou l'émotion morale, en voulant l'expliquer d'une manière tout empirique. Sa psychologie et sa morale aboutissent nécessairement au déterminisme.

Lewes (1817-1878), né à Londres, se rattache plutôt à Comte qu'aux positivistes de son pays. Il s'adonna d'abord au commerce, puis à la médecine, et enfin à la philosophie et à la littérature. Il a publié une *Vie de Gœthe*, qui lui coûta dix années de recherches (1856; 1863, 2e éd. refondue, 2 vol.); une *Histoire biographique de la philosóphie*, etc. Mais nous devons remarquer surtout sa traduction anglaise

de la *Philosophie positive* d'A. Comte (1853). Toutefois, en se vouant à la propagation des idées de Comte, Lewes s'est montré un disciple peu fidèle. Comte lui reprocha même son « active hypocrisie », parce qu'il se donnait pour un zélé positiviste, bien qu'il rejetât la « Politique positive ». Comte disait de lui et de Stuart Mill que ses « anciens prôneurs britanniques » étaient « les principaux meneurs de la conspiration du silence » contre sa *Politique*.

Lewes se montre particulièrement favorable au monisme. Il insiste sur cette opinion, que les états nerveux ou physiques et les états de conscience sont les deux faces d'un même fait, et comme l'envers et l'endroit d'une même étoffe, le côté convexe et le côté concave d'une même courbe. De même, selon lui, l'objet connu et le sujet connaissant représentent les deux côtés d'un même phénomène.

Clifford, mort en 1879, était mathématicien ; il s'est occupé aussi de philosophie. Nous le citons ici à cause d'une opinion singulière. Il pense qu'il faut admettre, outre le sujet et l'objet, une sorte de réalité qu'il appelle *Eject*. Celui-ci serait au delà de l'objet et nous en conclurions l'existence par déduction. Telles seraient les sensations d'autrui que nous ne percevons pas immédiatement. Carus et Romanes ont fort approuvé cette hypothèse nouvelle, qui accuse l'insuffisance de la psychologie positive, mais qui est bien inutile dans la vraie théorie de la connaissance.

James Sully s'est occupé surtout de psychologie ; ses idées et sa méthode rappellent celles de Spencer. Il regarde toute activité de la pensée comme un simple exercice spécial de l'attention. Ceci nous rappelle Locke et Condillac. Il ramène tout le processus de

l'esprit à la différenciation, à l'assimilation et à l'association. Signalons, parmi ses ouvrages : *le Pessimisme*, critique remarquable de ce système ; *les Illusions des sens et de l'esprit :* ouvrages traduits en français (1882-3).

840. **Le darwinisme : Charles Darwin** (1809-1882). — Nous signalerons maintenant les partisans du positivisme et de l'évolutionnisme qui appartiennent au monde scientifique plutôt qu'à celui de la philosophie. Le plus célèbre est le naturaliste Charles Darwin, dont la théorie transformiste a contribué beaucoup à accréditer l'évolutionnisme. Il était petit-fils du médecin et poète Erasme Darwin. Il étudia à Edimbourg et à Cambridge, où il prit ses grades. De 1831 à 1836, il fit un long voyage d'exploration dans l'Amérique du Sud et les îles du Pacifique, avec le capitaine Fitzroy. Ayant constaté l'insuffisance des classifications admises, il fut amené à penser que tous les animaux et toutes les plantes dérivent de quelques formes primitives ou même d'une seule. De là son fameux livre *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859), traduit en français par Clémence Royer (1862). Il fut élu correspondant de l'Académie des sciences en 1878, mais dans la section de botanique, et après de vives oppositions. Signalons, parmi ses autres ouvrages : *de la Fécondation des orchidées par les insectes et des bons résultats du croisement* (1862), traduit en 1870 ; *de la Variation des animaux et des plantes sous l'action de la domestication* (1868, 2 vol.), traduit par Ch. Vogt ; *la Descendance de l'homme et la sélection sexuelle* (1871), traduit par Moulinée (1872) ; *l'Expression des émotions chez l'homme*

et les animaux (1872), traduit en 1874 (2 vol.); *les Mouvements et les habitudes des plantes grimpantes* (1875), traduit en 1876 ; *les Plantes insectivores* (1875), traduit en 1877.

Darwin a donné son nom au transformisme contemporain et même au système tout entier de l'évolution. Le darwinisme a cela de propre qu'il explique la transformation des espèces par la « sélection naturelle », au lieu de l'expliquer plutôt par l'action du milieu et l'adaptation des organes, comme le faisait Lamark. Mais celui-ci est le véritable père du transformisme. Quant à la « lutte pour l'existence », qui tient encore une grande place dans le darwinisme, elle se trouvait déjà dans Lucrèce, et Malthus s'en est servi pour édifier sa théorie de la population.

La sélection naturelle, qui est la caractéristique du darwinisme, se conçoit comme analogue à la sélection artificielle, pratiquée par les éleveurs, les fleuristes. Seulement l'art et le choix de l'homme sont remplacés ici par la nature, qui ne permet qu'aux plus aptes et aux plus forts de survivre et de se reproduire ; et parce que la nature agit constamment pendant des périodes de temps incalculables, elle parvient à produire peu à peu des espèces nouvelles, alors que l'homme ne produit que des variétés.

Darwin ne proposa d'abord son système que timidement et en le limitant aux espèces animales et végétales. Dans la première édition de *l'Origine des espèces*, il attribuait l'apparition même de la vie à l'action du Créateur. Plus tard, il est vrai, ses partisans les plus fougueux, comme Huxley et Hœckel, parurent l'entraîner jusqu'à l'athéisme et au matérialisme ; mais, trois ans avant sa mort, tout en se disant

agnostique, il regardait la croyance en Dieu comme conciliable avec sa théorie.

Cette théorie elle-même, il ne la proposait qu'en avouant qu'elle était sujette aux plus graves difficultés. Par exemple, dans la *Descendance de l'homme*, il reconnaît qu'il a exagéré l'influence de la sélection naturelle et de la survivance du plus apte ; ces principes, en effet, ne peuvent pas tout expliquer : « Je n'avais pas tenu compte, dit-il, de l'existence de nombreuses formations qui, autant que nous en pouvons juger, ne semblent être ni utiles ni nuisibles ; et c'est là, pour moi, une des plus grosses erreurs que j'ai découvertes dans mon œuvre .. Les causes des modifications des organismes sont beaucoup plus dans la constitution même de l'organisme modifié que dans la nature des conditions auxquelles il est soumis. »

841. **Critique**. — Et c'est bien là, en effet, la critique principale qu'on peut adresser au darwinisme. Pour peu qu'on étudie les espèces vivantes, il est clair que le principe de leur développement est intérieur plutôt qu'extérieur, dans leur nature plutôt que dans la nature. Ce principe est la vie elle-même, qui réalise un type déterminé et s'y maintient en définitive ou périt fatalement ; il ne s'adapte que dans une certaine mesure aux causes extérieures, qui expliquent seulement les variétés et les races. La nature vivante est donc immuable dans son fond ; elle a été donnée tout entière à l'origine. Il n'est pas même nécessaire de faire de longues observations pour s'en convaincre, lorsqu'on étudie certains insectes, dont les instincts sont merveilleux (fourmis, abeilles, etc.). Ils n'ont pu acquérir ces instincts absolument néces-

saires à leur existence, à leur conservation et à leur reproduction ; ces instincts sont donc innés et essentiels, ils entrent dans la nature même. D'ailleurs ils supposent une science directrice supérieure à celle de l'homme et qui n'est autre que la science même du Créateur. Il ne peut donc être ici question d'évolution (1).

Hasardé timidement par son auteur, le darwinisme a été acclamé seulement par des esprits prévenus en sa faveur et le plus souvent hostiles à toute religion (Hœckel, Huxley) ; mais il a été réprouvé et même réfuté par les savants les plus considérables et les moins suspects de partialité (De Quatrefages, Virchow). Ajoutons qu'il a été trahi finalement par les disciples mêmes de Darwin, qui ont trouvé si faibles les explications de l'origine des espèces imaginées par leur maître qu'ils les ont laissées pour d'autres, qu'ils ont regardées comme meilleures, mais dont la science a montré déjà ou montrera plus tard l'insuffisance.

842. **Huxley** (1825-1895), physiologiste anglais, s'est distingué parmi les darwinistes. Entré dans la marine comme aide-chirurgien, il voyagea longuement dans l'Océan Pacifique et l'Archipel Indien (1846-50). Il professa ensuite l'histoire naturelle à l'Ecole des mines de Londres, et l'anatomie au Collège royal des Chirurgiens. Il fut recteur de l'Université d'Aberdeen pendant la période triennale de 1874-77. L'Académie des sciences l'élut correspondant (section de zoologie) en 1879. Citons de lui : *De la place de l'homme dans la nature* (1863), traduit en français

(1) Cf. Fabre, *Souvenirs entomologiques*.

en 1868; *Leçons d'anatomie comparée* (1864), traduit en 1875; *Leçons de physiologie élémentaire* (1866), traduit en 1869; *Les principes physiques de la vie* (1868), où il développe sa théorie du *Protoplasma; les Sciences naturelles et les problèmes qu'elles font surgir*, trad. en français (1876); *Hume, sa vie et ses travaux*, traduit par Compayré (1879). Il est aussi l'auteur de *Sermons laïques*.

Huxley est un de ceux qui ont le plus contribué à répandre les doctrines darwiniennes; il y a consacré ses ouvrages, ses discours, de nombreux articles de revue. C'est à lui qu'est dû ce mot nouveau d'*agnosticisme*, qui exprime la triste situation de l'esprit positiviste en face du problème de la destinée. Comme tant d'autres positivistes, on l'a vu passer facilement de l'abstention métaphysique aux négations du matérialisme. Cependant il a paru ensuite embrasser des conclusions meilleures : « Il nie que l'homme soit le dernier produit de l'évolution cosmique »; il « proclame cet homme une force morale indépendante, capable d'enrayer et de diriger l'évolution elle-même » (1).

John Tyndall (1820-1893), célèbre physicien, né en Irlande, est connu par ses travaux sur les *Glaciers*, la *Chaleur*, le *Son*, les *Fermentations*. En 1848 il s'était rendu en Allemagne et avait étudié à Marbourg sous Bunsen, et à Berlin sous Magnus. En 1856, il explora avec Huxley les glaciers de la Suisse. En 1872, il fit aux Etats-Unis des conférences qui obtinrent un grand succès. En diverses occasions et no-

(1) (Mis de Nadaillac, *Correspondant*, 10 juin 1895, p. 835.) — Huxley a été réfuté récemment par M. l'abbé Boulay.

tamment au congrès de Belfast, en 1874, Tyndall a fait profession d'irréligion et de matérialisme (1).

Romanes, naturaliste anglais, professeur à Oxford, mort en 1894, était un élève de Darwin et il a été après lui le chef le plus éminent des évolutionnistes. Il a publié divers ouvrages fort répandus : *l'Evolution mentale de l'homme ; l'Intelligence de l'animal ; l'Evolution mentale chez les animaux*. Le premier a été traduit en français par de Varigny (1891). Romanes s'est efforcé surtout de démontrer qu'il n'y a que des différences de degré entre l'homme et l'animal, entre la connaissance dont jouit l'un et celle dont jouit l'autre. Selon lui, l'animal atteindrait à la notion de causalité ; si certains animaux supérieurs ne parlent pas et ne précisent pas leurs idées comme l'homme, cela tiendrait uniquement à la conformation du larynx ou à d'autres différences anatomiques. Entre la perception sensible (les *percepts*) et la conception individuelle (*concepts*), il y aurait une transition et un intermédiaire, les *récepts*, par lesquels se ferait l'évolution mentale. — On voit que Romanes, comme les autres évolutionnistes, confond toujours l'idée sensible et l'idée universelle, par conséquent les deux connaissances et les deux langages qui leur correspondent. Mais l'homme seul parle le langage de la raison, auquel il mêle celui de la sensibilité ; et c'est ce dernier seulement que l'animal peut entendre, dans ses rapports avec l'homme, comme aussi dans ses rapports avec les autres animaux. Quant aux exemples si curieux de l'intelligence des animaux, que

(1) Cf. *Les derniers écrits philosophiques de M. Tyndall*, par le P. Jos. Delsaulx, S. J., professeur au collège de Louvain (1877). Le P. Delsaulx professe le dynamisme atomique.

Romanes se plaît à invoquer, ils peuvent tous s'expliquer, s'ils sont authentiques, au moyen de cette distinction. D'ailleurs Romanes « a ordonné avant de mourir la publication de ses dernières pensées. Or, elles sont, au dire de M. de Nadaillac, la rétractation la plus complète du rationalisme qu'il professait. La foi qu'il recommande, dans ces paroles sorties du cercueil, n'est plus le simple déisme, mais bien la foi chrétienne, la religion de l'Evangile « dont la divinité « se prouve par l'histoire de son dévelopement et par « la sublimité de ses préceptes moraux » (1).

Maudsley, médecin anglais et aliéniste célèbre, est né en 1835. Il étudia à l'Université de Londres et y devint professeur de médecine légale en 1870. Il a publié : *le Crime et la folie* (1875) ; *Physiologie et pathologie de l'esprit*, traduit en français (1879-83) ; *Responsabilité dans les maladies mentales*, etc.

Maudsley a le mérite d'avoir compris que la physiologie et la pathologie doivent s'éclairer de la psychologie. Mais malheureusement sa psychologie est celle du positivisme et de l'évolutionnisme. Il est déterministe : « On naît criminel, dit-il, on ne le devient pas. » Il essaie d'expliquer les visions, les extases, les états surnaturels ou surhumains comme de simples cas pathologiques ou nerveux. Avec Comte et contrairement à la plupart des positivistes anglais, il rejette l'observation interne. On voit dès lors ce que peut valoir sa psychologie, malgré sa richesse d'observations.

843. **Positivistes orthodoxes**. — Il nous faut raconter maintenant l'histoire du positivisme orthodoxe en Angleterre. Les positivistes anglais, en effet,

(1) *Correspondant*, 10 juin 1895, p. 835.

forment deux groupes, de même que ceux de France : les uns acceptent seulement les premières idées de Comte, celles du *Cours de philosophie positive ;* les autres suivent le maître jusqu'au bout et acceptent plus ou moins sa Politique positive et la Religion de l'humanité. Il nous reste à parler de ces derniers (1).

Congrève. — A leur tête se place Richard Congrève, ancien ministre anglican, né en 1818. Il embrassa la religion de l'Humanité et exerça, du vivant même de Comte, les fonctions de prêtre de cette religion au club positiviste de Londres. En 1857, il ouvrit des cours publics et gratuits sur le positivisme, qui préparèrent les *Conférences*, organisées plus tard, auxquelles prirent part les positivistes les plus militants et les plus capables. Congrève a traduit le *Catéchisme de la religion positive* de Comte (1858 ; 1883, 2e éd.). Avec les autres membres de la « Société positive », il s'est occupé beaucoup de questions sociales et politiques. En 1856, il publiait une brochure, où il se déclarait pour l'abandon de Gibraltar ; l'année suivante, il blâmait les mauvais traitements infligés aux indigènes de l'Inde, etc. Il a écrit également sur les droits de l'Irlande (1868) et réclamé pour elle : la dissolution de l'Eglise protestante irlandaise et la suppression de toute participation de l'Etat en faveur des églises, une solution de la question agraire favorable au peuple irlandais, le désistement de l'Etat en ce qui concerne l'instruction secondaire et supérieure, etc. Son zèle excessif pour le culte positiviste le fit rompre avec ses collègues plus modérés et avec Laffitte (1878).

(1) Cf. *Le Positivisme depuis Comte*, par Gruber, dont nous nous servirons souvent dans les pages suivantes.

Harrison. — Mais le représentant le plus considérable de l'église positiviste anglaise paraît être Frédéric Harrison, né en 1831. Il a propagé le positivisme par sa parole et de nombreux articles publiés dans diverses revues ; il a joué aussi un certain rôle politique, mais refusé une candidature au Parlement pour se conformer aux principes positivistes. Harrison accepte la religion de l'Humanité, mais en la bornant à la morale et en s'efforçant de fonder celle-ci sur l'abnégation sociale et une bonne philosophie. Il rejette plusieurs des vues sociologiques et des prescriptions religieuses de Comte ; il se rapproche par là des autres groupes positivistes. Mais son éclectisme lui fait conserver le culte privé et les sacrements positivistes ; il a élevé chez lui un oratoire domestique. En 1881, Laffitte le nomma chef spirituel du positivisme en Angleterre. Harrison est l'auteur d'un *Nouveau calendrier des grands hommes*, où est racontée brièvement l'histoire des 598 types principaux de l'humanité : c'est comme un abrégé de la *Vie des saints* du positivisme.

George Eliot (1819-1880), le fameux romancier anglais, de son vrai nom Miss Evans, est le personnage le plus original de ce groupe. L'histoire de sa vie et de ses idées nous fait bien connaître les fluctuations, les erreurs et l'inquiétude inguérissable de tant d'âmes égarées loin de la philosophie chrétienne. Très attachée d'abord à l'anglicanisme, elle entreprit la conversion d'un libre penseur, mais elle perdit la foi au lieu de la donner. Ce fut la lecture de Strauss qui la plongea dans le doute. Elle traduisit même la *Vie de Jésus*, mais sans accepter les idées de l'auteur ; elle adhéra quelque temps à celles de Feuerbach,

puis passa au positivisme, dont la morale altruiste et sympathique lui plut beaucoup : elle s'en inspira désormais dans tous ses romans. Mais son âme ne laissa pas de rester inquiète ; elle n'éprouvait un vrai soulagement que dans la lecture de l'*Imitation de Jésus-Christ* et dans le recueillement de quelque église catholique. Elle collabora à la *Revue de Westminster*, revue libre penseuse, se lia avec Spencer et Lewes ; elle voyagea souvent en Allemagne avec ce dernier, au mépris même de toute convenance. A sa mort (1878), elle parut d'abord inconsolable, puis épousa en 1880 le chef d'une maison de banque, beaucoup plus jeune qu'elle, M. Cross. Avec lui elle voyagea en Italie, reprit ses lectures poétiques et mystiques et mourut la même année à Londres, après une douloureuse maladie. Laffitte rendit d'elle ce témoignage : « Elle est demeurée le peintre le plus fidèle des côtés poétiques et subjectifs du positivisme. »

On ne saurait chercher dans les romans et les articles de G. Eliot une philosophie proprement dite. Elle regarde toutes les fautes comme pardonnables, excepté le manque d'amour et de charité. Elle croit que l'humanité est en voie de progrès moral ; que l'esprit d'union et de justice ranimera la société et vivifiera toutes choses. Mais cette morale n'est, au fond, que celle de la sympathie et du sentiment : elle manque de principes absolus et d'orientation ; et c'en serait fait de la société, de ses mœurs et de son avenir, le jour où elle prévaudrait dans les faits sociaux comme elle prévaut déjà dans les romans.

Morison (1831-1888). — Nous retrouvons les mêmes idées chez James Cotter Morison. Attiré par un certain mysticisme, il vécut quelque temps dans

un couvent de Cisterciens et écrivit même la vie de S. Bernard; mais son estime pour les ordres religieux fut toujours celle d'un disciple de Comte. Au culte de Dieu, il substitua en définitive celui de l'Humanité. A sa mort il légua 500 livres à l'un des clubs positivistes anglais.

Beesly. — Enfin signalons le professeur Beesly, positiviste très militant, qui prit en 1878 la direction de la « Société positive », fondée en 1867 pour discuter toutes les questions de politique.

Comme on le voit par ces quelques détails, le positivisme religieux anglais a réussi à se concilier des partisans dévoués; il a occupé sérieusement l'attention publique et pénétré même dans certaines couches populaires. Le congrès de Manchester a reconnu son importance en 1888.

844. **Le sécularisme.** — Le succès du positivisme religieux en Angleterre s'explique, si on considère que le milieu anglais connaît moins que le nôtre le christianisme intégral et se trouve ainsi mieux ouvert aux nouveautés religieuses et philosophiques, même les plus excentriques. D'ailleurs la race anglo-saxonne a montré toujours des tendances prononcées vers la philosophie pratique, l'empirisme et l'utilitarisme. Toutes ces erreurs semblent se résumer dans une nouvelle forme qui a pris le nom de *sécularisme*. On peut le définir comme la *philosophie* du présent, du *siècle*, abstraction faite du passé et de l'avenir, des origines et de la destinée. Le sécularisme est donc une sorte de positivisme pratique ; il consiste à se désintéresser de toutes les questions qui concernent la spiritualité de l'âme et sa destinée, pour ne s'occuper que des choses de la vie présente.

George Holyoake et Bradlaugh. — Comme chefs de ce mouvement se distinguent Holyoake et Bradlaugh, qui représentent deux tendances diverses au sein du même parti. Le premier a pour maxime qu'il faut « ignorer Dieu et ne point le nier » ; il ne reconnaît pas d'autre religion que la morale utilitaire, pas d'autre providence que la prudence humaine. Le second, mort en 1891, a professé ouvertement l'athéisme et refusé, en qualité d'athée, de prêter serment à la Chambre des communes, dont il faisait partie. Les sécularistes se sont fait connaître par leurs journaux (depuis 1841) et autres publications ; ils ont fondé une *Société sécularistе*, dont les statuts furent soumis à Stuart Mill, qui les approuva.

844. **Réaction spiritualiste et mystique.** — Mais l'esprit humain ne pourra jamais dépouiller sa propre nature. En vain entend-il ne plus se préoccuper de l'avenir et de l'invisible, la curiosité métaphysique et les attraits religieux reprennent bientôt leur empire. C'est ce que prouvent la création et les travaux de la *Société* anglaise *pour les recherches psychologiques*. Le président est M. Sidgwick, professeur à l'Université de Cambridge. On remarque, parmi les membres honoraires, le célèbre Gladstone, si attaché à ses croyances religieuses et qui parut un instant sur le point de rentrer, avec les Manning et les Newmann, dans l'Eglise catholique ; le physicien Crookes, le naturaliste A. R. Wallace. Parmi les membres correspondants français ont figuré ou figurent encore : Bernheim, Liébeault, Ribot, Richet, Taine. Cette société a recueilli un très grand nombre d'observations de télépathie, de visions, etc. desquelles il résulte qu'il y a des esprits et que ceux-ci peuvent

agir sur nous indépendamment de la distance et des autres conditions auxquelles sont soumis les corps. Les principales de ces observations ont paru dans les *Phantasms of the living*, traduits en français par M. Marillier, sous ce titre : *Les Hallucinations télépathiques* par MM. Gurney, Myers et Podmore (1891). Voici les conclusions principales de l'ouvrage, signalées dans l'introduction : « 1° L'expérience prouve que la télépathie, c'est-à-dire la transmission des pensées et des sentiments d'un esprit à un autre sans l'intermédiaire des organes des sens, est un fait.

« 2° Le témoignage prouve que des personnes qui traversent quelque crise grave ou qui vont mourir apparaissent à leurs amis et à leurs parents, ou se font entendre par eux avec une fréquence telle que le hasard seul ne peut expliquer les faits.

« 3° Ces apparitions sont des exemples de l'action supra-sensible d'un esprit sur un autre. »

Ces propositions sont d'autant plus remarquables qu'elles sont établies sur des observations innombrables, empruntées de toute part, vérifiées avec un soin scrupuleux et en dehors de toute préoccupation religieuse. Elles sont la réfutation expérimentale du matérialisme, comme aussi du positivisme, qui s'interdit toute connaissance de l'au-delà.

Wallace. — Parmi les adhérents de la Société nous remarquerons surtout Alfred Russel Wallace. Cet ami de Darwin conçut, vers le même temps que celui-ci, l'idée de la transformation des espèces par voie de sélection naturelle, et il a défendu cette opinion dans des travaux estimés. Mais il ne partage point les tendances athées de son célèbre ami. Il éta-

blit, au contraire, que les facultés intellectuelles et morales ne sont pas le fruit de l'évolution et que la raison de l'homme ne trouve sa « cause adéquate que dans l'univers invisible de l'esprit » (1). Malheureusement ce spiritualisme est encore bien incomplet ; il est compatible avec toutes les rêveries du spiritisme et du mysticisme.

845. **Réaction du sens commun et de l'esprit traditionnel**. — Mais la réaction la plus remarquable et la plus efficace contre les idées évolutionnistes et matérialistes vient du sens commun et de l'esprit traditionnel. Celui-ci est toujours vivant en Angleterre. Ce pays reste profondément religieux, malgré les tendances positivistes de la race et une hérésie invétérée, qui dissout toutes les croyances.

Signalons, à ce point de vue, les ouvrages de *William Hurrell Mallock*, qui eurent un grand retentissement, le premier surtout : *La Vie vaut-elle la peine de vivre?* trad. en français (1882) ; l'*Egalité sociale* (1883), ouvrage d'économie politique et sociale.

Rappelons aussi le discours de lord Salisbury à l'Association britannique pour l'avancement des sciences (Oxford 1894), où le célèbre lord a montré l'impuissance de la science contemporaine en face des problèmes de la constitution de la matière et de l'origine de la vie. La réfutation du naturalisme évolutionniste par M. Balfour, autre personnage politique, neveu du précédent, qui a publié : *les Fondements de la croyance* (1895), est aussi un signe des temps et une preuve de la réaction qui s'opère contre

(1) Cf. Le *Darwinisme*, par A. R. Wallace (1891).

un darwinisme avilissant. La profession de foi si nette de M. Balfour est d'autant plus remarquable qu'il avait d'abord donné des gages aux libres penseurs dans un premier ouvrage : *Défense du doute philosophique* (1879).

CHAPITRE XXXVIII

PHILOSOPHIE ITALIENNE AU XIXe SIÈCLE

846. **Coup d'œil général : cinq groupes.** — Nous ne parlerons ici que de la philosophie italienne qui s'est montrée plus ou moins étrangère à la philosophie traditionnelle de l'Eglise. La scolastique, en effet, a été représentée en Italie au XIXe siècle mieux encore que partout ailleurs; mais, là aussi, trop renfermée dans les écoles ecclésiastiques, où elle était même contestée, elle n'a pas exercé au dehors son influence légitime ; et les esprits ont été attirés par les doctrines nouvelles, importées de l'étranger et accréditées par des noms célèbres. Le kantisme, l'hégélianisme, l'éclectisme rationaliste, le positivisme, le matérialisme ont trouvé en Italie de nombreux partisans, souvent chez ceux-là mêmes qui se proposaient de les combattre et finissaient par les admettre partiellement. Il faut remarquer, en outre, que la philosophie italienne au XIXe siècle a subi particulièrement l'influence de la révolution, qu'elle a contribué elle-même à précipiter. Grâce à une action réciproque des idées sur les événements politiques et de ceux-ci sur les idées, la philosophie et la révolution italiennes se sont développées de concert et ont

amené l'état présent où nous voyons la péninsule. Les agitations politiques et religieuses qui remplissent son histoire contemporaine se retrouvent naturellement dans les idées et les doctrines. En exposant celles-ci, en racontant leur apparition et leurs conflits, nous éclairerons donc les événements et l'histoire tout entière.

Or les doctrines philosophiques qui se sont propagées successivement ou simultanément en Italie au XIXe siècle peuvent se ramener aux suivantes : 1° le sensualisme, qui nous rappelle celui des idéologues français de la même époque. — 2° Le spiritualisme, analogue à celui qui fut en France une réaction contre le sensualisme, mais manqua de principes sûrs et pactisa si souvent avec toutes sortes d'erreurs. Parmi les spiritualistes italiens, nous trouvons des catholiques ardents comme Rosmini, et des rationalistes comme Mamiani. Plusieurs d'entre eux s'inspirent de Kant et des positivistes ; ce qui les fait désigner sous l'appellation assez vague de critico-positivistes. — 3° Le positivisme, qui trouva en Italie des partisans décidés, comme partout. — 4° L'hégélianisme, qui trouva en Italie des disciples un peu attardés, mais très fidèles. — 5° Enfin le matérialisme, dont les principaux représentants furent des physiologistes venus de l'étranger. Nous devons faire connaître ces différents groupes.

847. **Le sensualisme**. — Les idées de Locke et de Condillac, qui avaient dominé en Angleterre et en France au XVIIIe siècle, s'étaient répandues en Italie. Malgré le peu de sympathie du caractère italien pour la philosophie anglaise, celle-ci, avec Locke, avait trouvé des admirateurs. Qu'on se souvienne aussi que

Condillac, le maître incontesté du sensualisme français, avait séjourné pendant dix ans (1758-68) à Parme, en qualité de précepteur du jeune duc. Ce long séjour ne laissa pas d'exercer une influence particulière sur l'Université de Parme et sur le collège Alberoni de Plaisance.

Le Père Soave fut l'un des partisans les plus ardents des doctrines de Locke, qu'il regardait comme le plus grand des métaphysiciens, confondant ainsi la métaphysique avec l'idéologie. Il traduisit en italien le résumé de l'*Essai sur l'entendement*, de Winne. Par son enseignement à Milan, etc. et par ses traités philosophiques il propagea les idées sensualistes.

Gioja (1767-1828), philosophe, jurisconsulte et économiste, né et mort à Plaisance, s'inspira lui aussi, dans ses écrits philosophiques, de l'empirisme de Locke et de Condillac. Il est l'auteur du *Nouveau Galateo* (1802, Milan, 2 vol.), sorte de traité de la prudence dans les relations sociales, qui a eu 5 ou 6 éditions; d'une *Logique statistique* (1803), transformée plus tard en *Eléments de philosophie à l'usage des écoles* (1818, 2 vol.), où sont exposés la logique, la morale et les principes de la science économique; d'une *Idéologie* (1822, 2 vol.), où sont expliqués par des faits nombreux les rapports du physique et du moral; d'un traité *du Mérite et des récompenses*, où l'auteur se montre le disciple de Bentham; d'une *Philosophie de la statistique* (1826), ouvrage longuement préparé par l'auteur, alors surtout qu'il remplissait les fonctions de directeur des travaux statistiques de l'Italie, avant 1809, année où cette place fut supprimée. Gioja eut le mérite de reconnaître l'importance de la statistique, de montrer

ses applications à la politique, à la morale et à l'économie politique.

Romagnosi (1761-1835), philosophe et jurisconsulte, né près de Plaisance, exerça des fonctions publiques sous la domination française, professa à Parme, à Milan, à Pavie, fut destitué en 1817, au retour du nouveau gouvernement et mourut professeur à Corfou. Il a publié : *la Genèse du droit pénal* (1791 et 1823, 3 vol.); *Introduction à l'étude du droit public* (1805, 2 vol.), etc. Romagnosi ne professa pas un sensualisme rigoureux comme Soave et Gioja. Il distingue l'intelligence, considérée comme faculté de juger, d'avec la sensation; mais, d'autre part, il regarde la raison comme une sorte de sens supérieur.

Romagnosi, Gioja et bien d'autres professèrent des idées libérales touchant les rapports de l'Eglise et de l'Etat, qui préparèrent la révolution dont l'Italie ne tarda pas à être le théâtre.

Citons encore, parmi les sensualistes italiens : Cicognara, Borelli, Lallebasco, Costa.

848. **Le spiritualisme.** — En Italie comme en France, une réaction se produisit contre le sensualisme. A la tête de cette réaction marchèrent les philosophes les plus illustres de l'Italie : Galluppi, Rosmini, Gioberti, etc.

Galluppi (vers 1770-1846), né à Tropea (Calabre ult.) d'une ancienne famille patricienne, étudia à l'Université de Naples. Il avait 37 ans quand il commença ses publications philosophiques, et 60 quand il monta dans la chaire de logique et de métaphysique de Naples, qu'il occupa jusqu'à sa mort. En 1840, l'Acad. des sciences morales et polit. le nomma cor-

respondant, et Galluppi lui envoya l'année suivante un savant mémoire sur Fichte. Citons ses *Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie* (1827), traduites par Peisse (1844), où il expose le développement historique de sa pensée.

Galluppi avait été élevé dans les principes de l'école expérimentale, mais il sut s'en dégager et professa une philosophie vraiment chrétienne; il pratiqua une sorte d'éclectisme, emprunta à Descartes, à Leibniz, aux Ecossais, adopta aussi quelques idées de Kant, mais réfuta cependant son criticisme. En somme, Galluppi peut être comparé aux meilleurs spiritualistes de l'école de Cousin; il pratique comme eux la méthode *psychologique* et regarde la science de soi-même comme la base de toute connaissance. Dans Rosmini prédominera, au contraire, une tendance *idéologique;* et dans Gioberti, une tendance *ontologique.*

Mais ce qui mérite le plus d'être remarqué, c'est l'influence exercée par Galluppi sur la philosophie italienne; Rosmini, Gioberti, Mamiani procèdent de lui : « Dans le temps, dit ce dernier, où notre patrie gisait démembrée et avilie, un bon Calabrais, dans la solitude de ses montagnes natales, eut le courage de se confier à son propre esprit pour reconnaître les principes suprêmes de tout le savoir; et bien qu'il n'ait pas réussi à se dégager entièrement de l'autorité des savants étrangers et de l'influence des méthodes qui prévalaient alors dans la péninsule, il est certain qu'il ne faillit pas au devoir d'investigateur indépendant et pénétrant de la vérité. Aussi, pour avoir commencé à faire marcher sur ses propres pieds et sans le secours de béquilles étrangères la philosophie

italienne, la mémoire de Pascal Galluppi nous sera toujours chère et vénérable. » (1)

849. **Rosmini** (1797-1855). — Antonio Rosmini-Serbati naquit à Roveredo, près de Trente, d'une famille aristocratique. Il put profiter des soins de maîtres habiles et d'une riche bibliothèque, où il lut de bonne heure Platon dans la traduction italienne de Dardi Bembo. En 1821, il entra dans les ordres et se montra d'abord l'un des adversaires les plus résolus de la liberté de penser ; mais il servit ensuite la cause du catholicisme libéral, avec celle de l'indépendance de l'Italie. En 1828, il fonda l'*Institut de la Charité*, destiné à grouper des prêtres et des laïques instruits, et devint bien vite un véritable chef d'école. Les luttes qu'il soutint contre toutes sortes d'adversaires, Gioberti, Lamennais, les jésuites, aussi bien que son mérite, lui acquirent une grande réputation. En 1848, il fut chargé par le gouvernement de Piémont, que dirigeait alors Gioberti, d'une mission auprès du pape. Pie IX lui offrit en vain la pourpre et le nomma ministre de l'instruction publique dans le cabinet Rossi. Mais, après le meurtre de celui-ci, les événements se précipitèrent; et Rosmini, loin de devenir le secrétaire d'Etat de Pie IX, non seulement se vit préférer le fameux Antonelli, mais il devint suspect et menacé d'emprisonnement par la police napolitaine. Il quitta Gaëte, où il avait suivi le pape, et se retira à Stresa sur le lac Majeur, où il avait établi le siège de sa Congrégation. Ses écrits ayant été condamnés, il se soumit humblement et laissa de grands exemples de vertu.

(1) *Confessions d'un métaphysicien.* Cité par Beaussire dans le *Dictionn. des sciences phil.* V. Galluppi.

Ses ouvrages ne remplissent pas moins de trente volumes. Citons : *Essai sur la félicité; de l'Education; Essai sur la divine Providence; Principes de la science morale; les Cinq plaies; Histoire comparative des systèmes; Philosophie de la politique; Traité de la conscience; Anthropologie; Philosophie du droit; Opuscules moraux; Théodicée; Psychologie; Rénovation de la philosophie; Introduction à la philosophie; Logique; Théosophie*. Ces ouvrages et surtout les œuvres posthumes soulevèrent de vives oppositions ; et la doctrine de Rosmini fut dénoncée à l'Index, qui, le 14 déc. 1887, condamna par décret quarante propositions extraites des œuvres incriminées (1). Cette condamnation n'est que trop justifiée.

850. **Sa doctrine**.. — Parmi les idées de Rosmini, les unes intéressent la philosophie proprement dite ; les autres la religion et les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

Et d'abord, en philosophie, Rosmini compromet toutes les bases de la doctrine traditionnelle : en métaphysique, en théodicée, en psychologie, partout il émet des vues hardies, mais erronées, qui dénotent un esprit plus inventif que judicieux, plus puissant que mesuré. Il voit bien que l'idée d'être est la première de toutes ; mais il pense que cette idée est celle du possible et de l'indéterminé pur. Il pense, en outre, que cette idée, universelle et absolue, ne pouvant être le résultat de la pure expérience, est par là même innée : ce serait l'idée unique, pour ainsi dire, et comme

(1) V. ces 40 propos. dans *la Controverse et le Contemporain* de 1888 mai, avec le commentaire qui les suit.

la forme de l'entendement et de la raison. Ce n'est pas assez dire. Cette idée constituerait *la lumière de la raison*. Rosmini déclare que, sans elle, « l'esprit humain non seulement serait incapable de toute opération rationnelle, mais encore serait privé de la faculté de penser et d'entendre ; en d'autres termes, il cesserait d'être intelligent » (1). Hormis cette idée, tout le reste, dans notre connaissance, serait sensation ou sentiment. Les sens et la conscience atteindraient le réel, mais l'entendement ne connaîtrait celui-ci qu'en regardant dans l'idéal, dans l'être. Le jugement aurait pour fonction de rapprocher les sens et l'idée d'être, en affirmant leurs rapports. — On voit aussitôt que cette doctrine, tout en s'opposant à celle de Kant par une certaine simplicité, lui ressemble cependant par plus d'un trait.

Maintenant, cette idée d'être ou de possibilité suprême, Rosmini paraît bien ne pas la confondre avec Dieu : elle est un principe d'intelligibilité et non un principe d'existence. Mais qu'importe cette distinction, si, par ailleurs, on confond l'idée d'être réel en général, indéterminé, avec l'idée de Dieu ? Or Rosmini paraît commettre cette confusion. Elle est d'autant plus facile que, d'après Rosmini, les idées ne sont pas ce par quoi nous connaissons, mais ce que nous connaissons, la chose elle-même perçue par l'entendement. Quoi qu'il en soit, selon lui l'être se manifesterait naturellement et primitivement à toute intelligence ; et cet être serait vraiment divin en soi ; l'être en général et l'être divin auraient même essence ; en

(1) Cf. Gonzalez, *Histoire de la phil.* T. IV, p. 401. Nous devons ajouter que la critique de Gonzalez est beaucoup plus favorable que la nôtre.

d'autres termes, nous aurions l'idée même de Dieu, que dis-je? nous verrions le divin par là même que nous aurions l'idée d'être (v. les premières prop. condamnées, extraites de la *Théosophie*).

Une fois sur cette pente malheureuse, il faut aller loin si l'on est logique, et il paraît bien que Rosmini n'a pu s'arrêter. Si l'être en général, indéterminé, se confond avec Dieu, comme cet être en général se trouve réalisé en toute créature, il s'ensuit que toute créature participe essentiellement de Dieu, c'est-à-dire que Dieu fait le fond de toute créature. Or c'est bien là ce qui résulte, semble-t-il, de toute la *Théosophie* de Rosmini. Il n'y aurait qu'une réalité digne de ce nom, Dieu; les créatures seraient constituées par les limites que l'être divin impose à la réalité infinie. Cette formule nous rappelle celle de M. Ravaisson. Rosmini va jusqu'à dire qu'il y a plusieurs substances, mais qu'il y a un être unique (v. prop. XIII). Ici il se rencontre avec M. Vacherot, l'auteur du *Nouveau spiritualisme*. Mais cette nouvelle formule est aussi panthéistique que celle de Spinosa, affirmant l'unité de substance. Il est naturel ensuite que Rosmini tienne pour la nécessité de la création, nécessité morale, il est vrai, mais infaillible cependant.

Psychologie. — Les erreurs de Rosmini sur l'âme et le composé humain ne sont pas moins graves. Il reproduit l'opinion de Leibniz, d'après laquelle tout vivrait dans la nature; il pense lui aussi que l'âme humaine, d'abord purement sensitive, serait engendrée par le corps et s'élèverait ensuite de la sensibilité à l'intelligence. Il pense encore que l'âme intelligente pourrait être séparée de l'âme sensible; que l'âme séparée, si elle était laissée à sa condition purement

naturelle, demeurerait sans acte et comme endormie; que l'âme n'est pas la forme substantielle du corps; que l'union de l'âme et du corps consiste dans une sorte de connaissance ou de perception immanente : il y aurait un *sens fondamental* par lequel l'âme percevrait constamment l'existence présente de son corps, et ce sens serait la base de toutes les autres sensations, etc. — Il est vrai que toutes ces théories, contradictoires ou obscures, se présentent sous un meilleur jour dans les ouvrages des rosminiens. Mais il n'est pas possible cependant de les corriger ni de les interpréter de façon qu'elles soient acceptables.

Religion. L'Eglise et l'Etat. — Les idées théologiques de Rosmini ne sont pas moins hardies. Il pense que la philosophie peut démontrer indirectement le mystère de la sainte Trinité et qu'elle serait incomplète sans cette démonstration (Prop. XXV). Les trois termes de cette Trinité philosophico-théologique seraient : la subjectivité, l'objectivité et la sainteté, ou la réalité, l'idéalité et la moralité personnifiées (Prop. XXVI). Nous omettons comme étrangères à la philosophie les explications que Rosmini essaie de donner des autres mystères de la foi : l'Incarnation, l'Eucharistie, la chute originelle, l'ordre surnaturel, etc. ; et nous passons à l'examen de ses vues politico-sociales.

Rosmini appelait de tous ses vœux les réformes dont l'Italie politique et religieuse sentait le besoin. Ce sentiment lui dicta, entre autres, deux de ses ouvrages : *les Cinq plaies* et *la Constitution suivant la justice sociale.* Dans le premier, il recherche les principales causes des maux dont souffre l'Eglise et il signale les cinq suivantes : 1° l'insuffisance de communication spirituelle entre le clergé et le peuple, provenant,

selon lui, de l'emploi du latin dans la liturgie au lieu de la langue vulgaire ; 2° le défaut d'union et d'entente entre les évêques, depuis qu'il n'y a plus de conciles périodiques ; 3° le défaut de science dans le clergé inférieur ; 4° la désignation des évêques par le pouvoir civil ; Rosmini voudrait que les évêques fussent nommés par le clergé et le peuple comme dans la primitive Eglise ; 5° le défaut d'indépendance du clergé, plus ou moins soumis de fait au pouvoir qui le subventionne ou l'indemnise.

Dans le second ouvrage, Rosmini continue d'exposer ses idées sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il pense, avec raison, que l'Etat doit garantir à l'Eglise catholique l'usage de toutes les libertés qu'elle possède naturellement en vertu de son institution : liberté de s'administrer elle-même, liberté des élections épiscopales et des conciles, etc. Il admet pour l'Eglise le droit de censurer la presse, mais sans que l'Etat doive y joindre une sanction pénale. Enfin il reconnaît au pape le pouvoir temporel et aux institutions chrétiennes le droit de posséder des biens et de les administrer.

851. **Critique**. — Mais ce programme et ces desiderata ne sont pas justes de tout point. C'est ainsi que l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie offrirait, généralement du moins, plus d'inconvénients que d'avantages. Rosmini voit mieux les maux que les remèdes. C'est même ne pas voir de remède, que d'en assigner de pires que les maux à guérir. Convenons cependant que plusieurs de ses idées de réforme paraissent fort justes et n'ont rien perdu de leur actualité.

Mais notre critique est attirée surtout par ses idées

philosophiques. Malgré la puissance de son esprit et l'immensité de ses lectures, peut-être même à cause de son érudition précoce, Rosmini n'a pas créé de système philosophique original et cohérent. On retrouve, dans ses ouvrages, des idées de Leibniz, de Kant, de Hégel, etc. ; et son éclectisme, de même que celui de Cousin, tourne plus d'une fois au syncrétisme. Il admet mal à propos l'innéité de l'idée d'être ; et surtout il ne parvient pas à distinguer nettement cette idée de l'idée de Dieu, à montrer les vrais rapports de la créature et du Créateur, rapports qui sont ceux du contingent et du nécessaire, de l'imparfait et du parfait, du fini et de l'infini, plutôt que ceux du relatif et de l'absolu. Aussi sa philosophie est-elle la *philosophie de l'identité* plutôt que celle de l'analogie ; elle contient le germe du panthéisme.

Il n'a pas mieux entendu la nature de l'homme, les rapports des sens et de l'intelligence et ceux de la raison et de la foi ; il a méconnu également la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. On retrouve dans sa philosophie nombre d'erreurs professées par ses contemporains, qu'il a tenté de réfuter sans rencontrer lui-même la vérité. Il lui a manqué une connaissance approfondie de la philosophie traditionnelle de l'Eglise, qui seule aurait pu assurer sa marche, parmi tant de systèmes et de nouveautés philosophiques. Chose à remarquer, il a moins erré dans les questions politiques et sociales, qui comportent plus d'initiative et où l'enseignement de la tradition est d'un moindre secours, que dans les questions purement philosophiques et théologiques, où le présent dépend si étroitement du passé ; ce qui prouve que ses erreurs tiennent moins à la témérité qu'à un

manque de préparation. Il a mieux connu ses contemporains et les besoins du siècle que l'homme lui-même et les lois de sa nature, L'Eglise a condamné en elle le philosophe et le théologien, plutôt que l'homme de son temps, dont les erreurs peut-être n'étaient que des exagérations ou des vérités peu opportunes. Mais les erreurs du philosophe sont irrémédiables. Il ne suffit pas que l'auteur paraisse en maints endroits les atténuer ou même les retirer. Un langage équivoque ou obscur rend toujours plus dangereuses les erreurs qui s'y enveloppent ; et l'on comprend alors que l'Eglise doive les en dégager pour les formuler nettement en des propositions qu'elle censure, afin de marquer ainsi quel est son véritable enseignement (1).

852. **Gioberti** (1801-1852). — Vincent Gioberti, philosophe, publiciste et homme politique, poussa beaucoup plus loin que Rosmini les conséquences du libéralisme. Il naquit à Turin d'une famille pauvre et étudia d'abord la théologie. En 1825, il fut reçu docteur avec une thèse sur *Dieu et la religion naturelle*. Parmi les auteurs qu'il paraît avoir lus sans un discernement suffisant, nous remarquons Nicolas de Cusa, Marsile Ficin, G. Bruno, Campanella ; il appréciait alors Rosmini, mais ils se combattirent plus tard. En 1833, il fut arrêté et exilé pour ses

(1) On a essayé de justifier plus ou moins les doctrines rosminiennes ; mais elles ont été réfutées par les scolastiques contemporains : Zigliara, Liberatore, Barberis, etc. — Voir la *Vie d'Antoine Rosmini Serbati* par William Lockart, trad. de l'anglais par Segond (1889) ; *Psychologie* par Rosmini, trad. de l'italien par Segond (3 vol , 1890) ; *Examen des doctrines de Rosmini* par le P. Trullet, trad. de l'italien par le baron Silvestre de Sacy (1893).

idées politiques : il se réfugia à Paris, puis à Bruxelles, où il vécut d'un modeste emploi de professeur. Les ouvrages qu'il ne cessait de publier pénétraient en Italie et y excitaient une vive émotion. Il put rentrer à la veille de la révolution de 1848 et fut accueilli avec transport. Charles-Albert le nomma ministre, puis président du conseil. Gioberti rêvait l'alliance de l'Eglise et de la démocratie, et l'affranchissement de l'Italie par une ligue dont le pape aurait eu la présidence. Mais il tomba bientôt du pouvoir, et la guerre avec l'Autriche se termina par le désastre de Novare. Envoyé en France par le nouveau roi de Piémont, il se démit de ses fonctions et mourut obscurément à Paris. A sa mort on trouva sur son lit l'*Imitation de J.-C.* et *les Fiancés de Manzoni*, le livre religieux par excellence, après la Bible, et le livre national de l'Italie.

Ses ouvrages. — Citons : *des Erreurs philosophiques d'Antonio Rosmini*, qui répondit par l'opuscule : *Vincent Gioberti et le panthéisme*; *Théorie du surnaturel* (1838) ; *Introduction à l'histoire de la philosophie* (1839-40); *Considérations sur les doctrines religieuses de V. Cousin* (1840) ; *du Beau* (1841) ; *du Bon* (1842) ; plusieurs ouvrages posthumes : *de la Philosophie de la révélation* (1856) ; *la Protologie* (1857); *la Réforme catholique de l'Eglise*. Gioberti a écrit en français : *Lettre d'un Italien à un Français sur les doctrines de M. de Lamennais* (1841), où il expose ses propres idées en même temps qu'il attaque son adversaire avec passion. Il termina dans les dernières années de sa vie son livre sur la *Rénovation politique de l'Italie*, ouvrage fort admiré de ses partisans.

Ses idées. — A l'encontre de Cousin et de l'école psychologique française, Gioberti cherche son point de depart non pas dans la conscience, mais dans la métaphysique : à l'analyse, il préfère la synthèse. Il part donc de l'idée d'être plutôt que de l'idée du moi. En cela, il ressemble à Lamennais. Mais Gioberti veut bien distinguer l'idée d'être de celle de Dieu, car il a reconnu que cette confusion mène fatalement au panthéisme. Il ajoute donc à l'idée d'être une autre notion qu'il regarde comme primitive et spontanée et il arrive à cette formule : *L'être crée l'existence* ou : *Dieu crée le monde.* Nous aurions ainsi, selon lui, la connaissance *a priori* de la causation complète, substantielle et libre de l'existence par l'être. Cette vérité serait pour nous la source de toute évidence et de toute certitude; les principes de contradiction et de raison suffisante s'y rattacheraient immédiatement ; elle expliquerait tous les problèmes philosophiques, fonderait toutes les sciences et les réunirait à la foi. Cette formule *a priori* se vérifierait ensuite *a posteriori* dans la perception du monde extérieur, qui nous apparaît comme contingent; elle se retrouverait aussi dans toute démonstration de l'existence de Dieu. Cette existence est, selon Gioberti, un axiome pour l'intuition, mais un problème pour la réflexion et le raisonnement. Entre l'intuition et la réflexion, il y a un intermédiaire et un instrument, la parole, qui a été créée par Dieu lui-même.

Un autre point qu'il faut signaler dans la philosophie de Gioberti, c'est son hypothèse du *surintelligible.* S'il est possible de bien exprimer sa pensée, il entend par là que toute conception humaine a deux faces : l'une obscure et mystérieuse, l'autre claire et

parfaitement intelligible. Et, pour rappeler une distinction de Locke, nous atteindrions les essences *nominales* des choses, mais non les essences *réelles*. L'homme aurait ainsi le sens du mystère ; mais cette connaissance serait négative ; et ce serait sur ce mystère que porterait ensuite la révélation. Ainsi se concilieraient la raison et la foi. Mais cette explication court le risque de confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Les idées politico-sociales de Gioberti nons intéressent davantage, car il leur a subordonné toute sa philosophie. Elles sont des plus radicales. Il les propose surtout dans son ouvrage posthume : *la Réforme catholique de l'Eglise*. Lui aussi, comme Rosmini, signale les maux dont souffre le monde catholique ; mais il compte parmi eux : le pouvoir temporel du pape, la dépendance étroite qui soumet les prêtres aux évêques et ceux-ci au pape, le jésuitisme ou l'influence exercée par la Compagnie de Jésus, le célibat ecclésiastique dans certains pays, l'oisiveté d'une partie du clergé séculier et régulier. Remarquons surtout ses vues sur l'enseignement du clergé : elles sont révolutionnaires comme les autres. Il tient pour la suppression de la scolastique, une réforme assez profonde du droit canon et du culte, l'ingérence de l'Etat dans la formation des séminaristes, la suppression de certains ordres et en particulier des jésuites, etc., etc.

853. **Critique.** — Mais ces prétendues réformes, sans compter qu'elles seraient pires que les maux véritables ou prétendus qu'elles visent, porteraient atteinte souvent aux principes mêmes sur lesquels repose l'Eglise ; et, si elles répondent plus d'une fois

à certains abus réels, c'est par d'autres moyens qu'il convient d'y porter remède. Aussi n'est il pas étonnant que le programme de Gioberti ait été accepté totalement ou en partie par des rationalistes et autres ennemis de l'Eglise. Il a préparé la fameuse formule : *L'Eglise libre dans l'Etat libre*, qui a pu servir de devise à la révolution italienne. Cette formule, en effet, qui aurait pu exprimer une vérité, signifie en pratique : « *L'Eglise libérale dans l'Etat païen*; c'est-à-dire l'Eglise non catholique, l'Eglise réduite à n'être qu'une religion humaine, l'Eglise privée de son principe surnaturel et de sa hiérarchie divine, dans l'Etat rationaliste et athée » (1)

Quant aux idées proprement philosophiques de Gioberti, elles sont moins profondes qu'inexactes. Son ontologisme est des plus arbitraires. Sans doute, il faut chercher un point de départ dans la métaphysique et surtout dans l'idée d'être ; mais il faut s'appuyer en même temps sur des principes synthétiques, des vérités d'expérience et sur la connaissance du moi en particulier. Quant au principe : *L'être crée l'existence*. ce n'est aucunement une vérité première, une vérité d'intuition. Nul n'a conscience de connaître *a priori* que Dieu crée le monde. C'est par une autre voie qu'on échappe au panthéisme.

854. **Disciples de Gioberti : Ontologisme modéré**. — De même que Rosmini, Gioberti a été regardé par ses partisans comme l'un des plus grands philosophes. En réalité, on peut les comparer sans désavantage, Rosmini surtout, aux philosophes les plus vantés de l'Allemagne. Mais la valeur des intel-

(1) Gonzalez, *Hist. de la phil.*, IV, p. 329.

ligences a pour mesure autre chose encore que la hardiesse et la nouveauté des conceptions. Citons, parmi les disciples de Gioberti : Félix Toscano, Vito Fornari, Silvestre Centofanti, Nicolas Garcilli, le Père Joseph Romano, S. J. (1816-78), né à Termini, mort à Constantinople. Il professa longtemps à Palerme. Citons de lui : *Eléments de philosophie; Science de l'homme intérieur et de ses rapports avec la nature et avec Dieu.* Il est le représentant le plus remarquable de l'ontologisme en Sicile (1). Enfin, V. di Giovanni, qui est de nos jours le philosophe le plus connu de l'école sicilienne, peut être compté aussi, à certains égards, parmi les disciples de Gioberti. Mais avant de le faire connaître, nous devons parler de l'école à laquelle il appartient.

855. **Ecole sicilienne**. — En Sicile, les idées spiritualistes soutenues au XVIII[e] siècle par Miceli contribuèrent à être représentées et non sans éclat. Citons les noms suivants :

Tedeschi (1786-1858).— Il fut élevé dans les idées de Locke et de Condillac, mais, devenu professeur de métaphysique à l'Université de Catane (1817), il rompit avec le sensualisme. Le spiritualisme qu'il professe dans sa *Leçon sur l'âme humaine* et dans ses *Eléments de philosophie* (1832), est à peu près celui de Cousin et des meilleurs éclectiques français. Toutefois, ses préjugés sensualistes reparaissent quand il rejette l'origine révélée et surnaturelle du langage.

Salvador Mancino (1802-66), bénédictin, né à Pa-

(1) Cf. di Giovanni, *Discours sur le Père Romano et l'ontologisme* (Palerme, 1879).

lerme, adopta, lui aussi, et mieux encore l'éclectisme de Cousin, dont il fut grand admirateur ; il se borna, pour ainsi dire, à corriger le philosophe français au point de vue chrétien.

D'Acquisto (1790-1866) se distingue entre tous. Il entra à seize ans chez les Franciscains, et enseigna la philosophie et la théologie dans les maisons de son ordre. En 1844, il occupa une chaire à l'Université de Palerme et devint, en 1858, archevêque de cette ville. Citons de lui : *Eléments de philosophie fondamentale*, qui datent de sa jeunesse ; *Cours de philosophie morale* (1851) ; *Cours de philosophie du droit* (1852) ; *Système de la science universelle*, son ouvrage principal, qui répond au *Specimen scientificum* de Miceli.

D'Acquisto s'est efforcé d'adapter la philosophie chrétienne aux besoins du temps. S'il paraît s'écarter de la doctrine des anciens scolastiques, c'est plutôt dans la forme que dans le fond : par exemple quand il définit la raison comme une faculté suprême qui se développe dans l'âme par suite de la relation intime qui l'unit à son Auteur. Il distingue aussi deux créations : l'une nécessaire et l'autre libre. Mais la première n'a pour objet que la possibilité intrinsèque des choses. Ici encore la pensée est juste ; car l'essence logique des choses ou leur idéalité, leur vérité, leur possibilité absolue résulte nécessairement de l'essence même de Dieu. Il est plus difficile, pour ne pas dire impossible, d'entendre correctement son explication de la résurrection des corps. Il paraît dire, en effet, que ce sont nos concepts qui prêtent aux corps ce qu'ils ont de sensible et d'étendu ; notre esprit pourrait donc défaire ce qu'il a fait et spiritua-

liser le corps. — Mais c'est là une concession injuste et dangereuse faite à l'idéalisme.

Mangeri, professeur de philosophie rationnelle à l'Université de Catane, a professé le même spiritualisme chrétien. Il a publié : *le Positivisme et le rationalisme ou mission de la science dans ces dix dernières années* (1870-1880), où Hégel et Comte sont spécialement réfutés.

856. **Vincenzo di Giovanni**, né à Salaparuta (Sicile) en 1832, étudia à Palerme, fut reçu docteur en théologie et ordonné prêtre. Il a professé la philosophie au séminaire de Palerme. L'Académie des sciences morales et polit. l'a élu correspondant en 1879. Il a publié : *de l'Etat actuel et des besoins des études philosophiques en Sicile* (1854); *Principes de philosophie première* (1863); *Essai sur la philosophie de Miceli* (1864-5, 2 vol.); *Histoire de la philosophie en Sicile depuis les temps anciens jusqu'au XIXe siècle* (1873, 2 vol.); *Sophismes et bon sens*, dialogues sur les écoles philosophiques contemporaines; *Chroniques siciliennes des XIIIe et XIVe siècles* (1865); *Philologie et littérature siciliennes* (1871, 2 vol.); *Etudes sur le philosophe S. Boëce et ses imitateurs* (1880). Il a publié aussi un ouvrage sur la topographie de l'ancienne Palerme, du xe au xve siècle, et fondé une revue en 1869 : *Nuove effemeridi siciliane.* On voit déjà, par cette seule énumération, d'ailleurs incomplète, l'activité de son esprit et l'étendue de son savoir. Comme philosophe, di Giovanni professe une sorte d'ontologisme modéré ; on peut le comparer à nos meilleurs éclectiques français, et il est un de ceux qui honorent le plus sa patrie.

Les philosophes suivants, tout en étant spiritualistes, sont animés d'un esprit bien différent.

857. **Rationalistes : Mamiani** (1800-1885). — Le comte Mamiani, né à Pesaro (Etats de l'Eglise), nous rappelle par certains traits Gioberti. Poète, philosophe, jurisconsulte et homme politique, il prit une part active aux mouvements révolutionnaires de l'Italie et fut membre du gouvernement provisoire de Bologne, avant la répression autrichienne ; il passa ensuite en France et forma à Paris un comité de propagande. A l'avènement de Pie IX, il rentra en Italie ; en 1848, il était à Rome, parmi les membres actifs du parti libéral modéré, et accepta d'être ministre de l'intérieur. Mais il se démit bientôt et fonda à Turin, avec Gioberti, la Société de l'Union italienne, dont il devint président. A Rome, après le meurtre de Rossi et la fuite du pape, il fut quelque temps ministre des affaires étrangères et conseilla de constituer un pouvoir franchement révolutionnaire. Après l'intervention française, il se retira à Gênes, se fit naturaliser Sarde, professa la philosophie à l'Université de Turin, fut ministre de l'instruction publique (1860), ambassadeur à Athènes (1861), représentant de l'Italie à Berne (1865). A la Chambre piémontaise, où il fut envoyé par les électeurs de Gênes dès 1856, il soutint la politique de Cavour. Il est mort sénateur italien. Il fut élu correspondant de l'Acad. des sciences morales et polit. en 1869.

Ouvrages. — Citons de lui : *le Renouvellement de l'ancienne philosophie italienne* (1835-36) ; *Dialogues de science première* (Paris, 1846) ; divers mémoires qu'il a publiés comme fondateur de l'Académie philosophique de Gênes : *l'Impossibilité d'une*

science absolue; le Beau dans la théorie du progrès; l'Usage de la métaphysique dans les sciences physiques; l'Origine, la nature et la constitution de la souveraineté, etc.; *de la Papauté* (1851), le *Nouveau droit* et *la Théorie de la religion et de l'Etat*, qui furent mis à l'Index (1869); *Confessions d'un métaphysicien* (1865); *Méditations cartésiennes* (1869); *Compendium de la propre philosophie ou nouveaux prolégomènes pour toute métaphysique présente ou future* (1876); *de la Psychologie de Kant* (1877); *la Religion de l'avenir* (1880); etc.

Ses idées. — On peut ranger Mamiani parmi les éclectiques rationalistes et révolutionnaires. Mais ses idées proprement philosophiques ont varié beaucoup. Parti d'une sorte de sensualisme mitigé, il est arrivé graduellement à un spiritualisme idéaliste et même ontologique. Dans les *Confessions d'un métaphysicien* (1865), ouvrage qui appartient à sa dernière phase, il admet la théorie du *progrès indéfini;* il suppose que l'homme, après cette vie, continuera à parcourir d'autres cycles d'existences; il regarde la création comme continuelle dans les temps et dans l'espace, où surgiraient sans cesse de nouveaux mondes et de nouvelles créatures. Dans un ouvrage postérieur (*Compendium*), il s'attache à combattre le matérialisme, le darwinisme, le positivisme, et il professe une sorte d'idéalisme platonicien; il pense que Dieu ou l'Etre premier, absolu, le plus réel de tous les êtres, fait le fond même de toute pensée, et il admet, avec Gioberti, que nous en avons l'intuition.

Quant à ses idées politico-sociales, qui n'ont guère varié, elles sont celles d'un Italien révolutionnaire.

858. *Ferri* (1826-1895). — De même que Mamiani, Luigi Ferri prend place parmi les rationalistes. Né à Bologne, il suivit à Paris son père, qui y était appelé pour la décoration du Théâtre italien. Après avoir étudié au lycée Bourbon, il entra à l'Ecole normale, puis professa dans divers collèges et rentra en Italie, où son père venait d'être appelé comme peintre de la cour de Piémont (1855). Un peu plus tard, il était choisi pour chef de cabinet (1860), et fondait un *Journal de l'instruction publique*. En 1871, il fut nommé professeur de philosophie à l'Université fondée à Rome par le pouvoir envahisseur.

Ouvrages. — Outre plusieurs ouvrages écrits en italien : *le Génie d'Aristote* (1866) ; *le Sens commun dans la philosophie et son histoire* (1872), etc., Ferri a publié en français : *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au* XIXe *siècle* (1869, 2 vol.) ; *la Psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours* (1883).

Le rationalisme ou le spiritualisme éclectique de Ferri ressemble assez à celui de Mamiani, si ce n'est qu'il accorde une plus grande attention aux sciences expérimentales ; il s'efforce de mieux les allier avec la métaphysique. Dans son étude sur l'*Associatiotisme*, couronnée par l'Acad. des sciences mor. et polit., il expose et réfute très bien les opinions des positivistes anglais ; et sa doctrine rappelle celle de ses anciens maîtres de l'Université de France.

859. **Ferrari** (1811-1876). — De même que Ferri, Joseph Ferrari appartient à la France par le séjour qu'il y a fait et par les ouvrages qu'il a publiés en notre langue. Il naquit à Milan, où son père était médecin, étudia à l'Université de Pavie, fut reçu docteur

en droit à 20 ans, débuta comme publiciste et devint l'ami intime de Romagnosi (v. ce nom 847). En 1837, il passa en France et devint collaborateur de la *Revue des Deux-Mondes*. En 1840, il se fit recevoir docteur ès lettres de l'Université de France et professa la philosophie au collège de Rochefort; mais la hardiesse de ses idées le fit refuser à l'agrégation. Appelé néanmoins à suppléer l'abbé Bautain dans la chaire de philosophie de Strasbourg, il souleva de vives oppositions, à propos de la politique et des idées communistes de Platon, et fut destitué par Villemain. Il essaya de se justifier dans une brochure : *Idées sur la politique de Platon et d'Aristote* (1842). L'année suivante, il fut reçu à l'agrégation, mais resta néanmoins en disponibilité jusqu'à la révolution de 1848; il enseigna de nouveau à Strasbourg, puis à Bourges, mais fut suspendu l'année suivante. A la suite de l'annexion de la Lombardie au Piémont (1859), il fut élu député au Parlement de Turin; il y soutint le système fédératif, combattit la politique de Cavour et l'annexion de l'Italie méridionale (1860); il prit rang parmi les orateurs du parti radical et mazzinien et fit partie des diverses législatures de l'Italie. Il est mort à Rome.

Ouvrages. — Citons : *l'Esprit de Jean-Dominique Romagnosi* (1835); *l'Esprit de Vico*, avec une édition complète des œuvres de Vico (1835); *Vico et l'Italie* (1839); *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (1847), son principal ouvrage; *Machiavel, juge des révolutions de notre temps* (1849); *les Philosophes salariés* (1849), pamphlet contre les universitaires; *la Philosophie de la révolution* (1851, 2 vol. en italien); *Histoire des révolutions d'Italie, ou Guelfes et Gibelins* (Paris,

1856-58, 4 vol.) ; *Histoire des révolutions d'Italie* (Milan, 1871-73, 3 vol. en italien).

Les idées de Ferrari ont varié. Ami de Romagnosi dans sa jeunesse, il professa ensuite, par exemple dans son *Essai* de 1847, des idées qui se rapprochent de celles de Rosmini ; mais, quelques années plus tard, il embrassa toutes les idées révolutionnaires et poursuivit leur application dans l'ordre politique et religieux comme dans l'ordre philosophique. A son avis, la loi de l'opposition ou de la contradiction est universelle ; l'*antinomie* règne non seulement dans le domaine de la raison pure, comme l'a dit Kant, mais encore en logique, dans la nature et dans l'histoire ; les dogmes du spiritualisme, tels que la spiritualité de l'âme et la vie future, sont inaccessibles, comme les noumènes de Kant. On voit que Ferrari tombe dans le scepticisme métaphysique de ce dernier et arrive naturellement au positivisme révolutionnaire. Dans cet esprit dévoyé, le criticisme peut reconnaître quelques-uns de ses fruits légitimes.

860. **Franchi** (1820-1895). — Nous trouvons le même caractère sceptique et positiviste ou critico-positiviste dans Ausonio Franchi (littéralement *Italien libre*), qui prit ce nom après son apostasie, mais s'appelait auparavant François Bonavino. Né à Pegli (prov. de Gênes), il embrassa la carrière ecclésiastique et devint directeur d'une institution à Gênes ; mais une étude inconsidérée de la philosophie lui fit perdre la foi et le précipita dans le rationalisme révolutionnaire (1849). Fervent adepte du kantisme, il renfermait la raison humaine dans le cercle des phénomènes et lui refusait le pouvoir de reconnaître l'existence de l'Absolu. Il dirigea alors le journal « la

Raison ». Mais, vers 1889, il publiait l'*Ultima critica* et se convertissait. Il a réparé dès lors autant qu'il était en lui le scandale de ses écrits et de ses exemples, et il est mort dans un cloître. Ses anciens F.·. des loges l'ont vivement attaqué dans la *Revue de la Maçonnerie italienne* (1890).

Ses ouvrages. — Citons de lui : *la Philosophie des écoles italiennes*, où l'auteur raconte, dans l'*Introduction*, la révolution accomplie dans son esprit, et, dans l'*Appendice*, s'élève contre le rationalisme timide de Mamiani et demande que les Italiens s'inspirent de Bruno et de Campanella ; *Etudes philosophiques et religieuses du sentiment* (Turin, 1854) ; *le Rationalisme* (Paris, 1854). Il fonda à Turin la feuille hebdomadaire, *la Raison*. Il a publié *l'Epistolaire*, recueil de lettres de G. La Farina (1868), auquel Crispi répondit par les *Rages d'outre-tombe* (1869).

Franchi s'est distingué par son talent à la tête du parti antireligieux italien ; il a contribué beaucoup à répandre les idées de la secte, et ses ouvrages ont eu du retentissement à l'étranger. En philosophie, il a été positiviste ; il s'était épris, dans sa jeunesse, des idées de Comte ; il estimait que la science n'a pour objet que les phénomènes ; il admettait la loi de l'évolution.

Mozzarella, de même que Ferrari et Franchi, a subi l'influence du criticisme kantien et du positivisme. Mais il en diffère, au point de vue religieux : bien qu'il ait rejeté lui aussi le catholicisme, cependant il reconnaît la nécessité du christianisme et de l'accord de la religion et de la science.

861. **Positivistes.** — Les philosophes suivants se rattachent nettement à l'école positiviste :

Ardigo. — Le premier, Roberto Ardigo, né à Casteldidone (prov. de Crémone) en 1828, devint chanoine de Mantoue et rompit vers l'âge de 43 ans avec l'Eglise. Il peut être regardé comme le représentant principal du positivisme en Italie. Le gouvernement lui a confié la chaire d'histoire de la philosophie à l'université de Padoue ; il est le rédacteur principal de la *Revue de la philosophie scientifique*. Citons, parmi ses ouvrages : *la Psychologie comme science positive* (1870) ; *la Morale des positivistes* (1878) ; *Sociologie* (1879) ; *la Religion de Mamiani* (1880) ; *l'Etude de l'histoire de la philosophie* (1880) ; *Expérience et science* (1882) ; *l'Inconnaissable de H. Spencer et le positivisme* (1883) ; *la Conscience ancienne et les idées nouvelles*. Ces ouvrages et quelques autres sont réunis dans ses *Œuvres philosophiques* (7 vol.).

Son positivisme n'offre rien d'original ; sa psychologie est celle de l'associationisme ; selon lui, il n'y a de réel et de vrai que les perceptions sensibles. Tout se ramène aux sensations, les idées elles-mêmes ne seraient que des associations de sensations ; l'âme a pour facteurs les sensations élémentaires ; l'esprit et la matière ont même nature ; la morale est sans principe absolu et se découvre dans l'histoire naturelle de l'homme ; la liberté se confond avec l'autonomie ; l'homme trouve l'infini en lui-même et il n'y a pas à le chercher au dehors, etc. (1). Ces doctrines détestables ont été réfutées non seulement par les catholiques, mais encore par des rationalistes comme Ferri.

(1) Cf. Gruber, *le Positivisme depuis Comte*, p. 428-32 ; Espinas, *la Philosophie expérimentale en Italie*.

Pietro Siciliani, mort vers 1890, professeur de sociologie à Bologne, auteur de la *Restauration de la philosophie positive en Italie* et de *Prolégomènes à la psychogénie moderne*, traduits en français par Herzen (1879), a soutenu les mêmes idées positivistes, qui, en Italie, ont pris un caractère révolutionnaire, à cause des traditions religieuses qu'elles ont combattues. Siciliani lui aussi a voulu transformer ou détruire l'ancienne Rome, « celle qui représente la pensée catholique », et il a demandé ce renouvellement de l'Italie surtout à une philosophie nouvelle. Celle qu'il propose est un positivisme mitigé et indécis, qu'il croit mieux adapté à la pensée italienne, tel que Galilée l'aurait pratiqué, selon lui, dans les sciences naturelles, et Vico dans les sciences morales. C'est de l'auteur de la *Science nouvelle* qu'il se flatte surtout de s'inspirer. Mais, au fond, son positivisme ne paraît pas se distinguer beaucoup de celui de Spencer.

Andrea Angiulli (1837-90), franc-maçon, professeur à l'Université de Naples, auteur de *la Philosophie et l'école* (1888), a professé une autre forme de positivisme; il s'efforce de mieux concilier la philosophie et la science. S'opposant à Comte et à Spencer, il n'admet pas des entités inconnaissables; il veut pour fondement de sa philosophie une métaphysique réelle et universelle. Mais, par une singulière contradiction, en rétablissant la métaphysique, il prétend que le phénomène est ce qu'il y a de plus réel et que le noumène est un mythe de l'abstraction; aussi n'a-t-il pas de peine à admettre le monisme et la théorie de l'évolution, avec toutes ses conséquences. Selon lui, la loi de la morale et de la religion c'est le *méliorisme*, c'est-à-dire le perfectionnement progres-

sif de la vie humaine; l'hypothèse d'une autre vie et d'une âme immortelle serait préjudiciable à la moralité. — On retrouve ici l'erreur impie du *sécularisme* anglais. Tous ces positivistes oublient que la morale fondée sur le devoir absolu et l'immortalité de l'âme est la seule qui empêche les sociétés de tomber dans la barbarie, et que le jour où l'incrédulité serait générale, c'en serait fait aussi des biens passagers de la vie présente.

Pour Angiulli, toute la religion est dans l'éducation; et celle-ci consiste, du moins principalement, dans l'instruction scientifique. Il veut gagner les femmes à sa philosophie, qui fondera, pense-t il, la religion de l'avenir. Ce sont les mêmes utopies que les Paul Bert ont essayé d'accréditer en France et de faire passer dans les lois : elles ont déjà fait une faillite éclatante, mais nous en restons affaiblis pour longtemps peut-être.

De Dominicis, auteur de *la Doctrine de l'évolution* (1878), soutient, au fond, les mêmes erreurs, modifiées par quelques opinions personnelles. Il rejette la conception de l'*inconnaissable* de Spencer comme métaphysique et illogique ; il regarde sa loi générale d'évolution comme une généralisation injustifiable d'une loi biologique ; il n'admet pas d'autre principe de l'évolution que « la conservation et la transformation de l'énergie » ; il ne veut pas supposer l'apparition de forces nouvelles hétérogènes ; il estime que les idées suprêmes de fini et d'infini, d'éternel, d'immense, etc., n'ont rien d'objectif, que la « substance psycho-physique bilatérale » est une conception spinosiste qu'il faut rejeter; à ses yeux, l'âme n'est qu'un produit, une forme de mouvement

moléculaire, etc. — On voit qu'il n'est pas près de porter remède à l'anarchisme intellectuel, qui, de son aveu, met en péril la société.

862. **Ecole hégélienne : Véra** (1818-1885). — Les philosophes suivants appartiennent à l'école de Hégel, qui compta de nombreux et chauds partisans en Italie, surtout à Naples, où se publie un *Journal de philosophie*, etc., dirigé par François Fiorentino. Ce recueil est comme l'organe de l'école. Et il est curieux ici de constater que l'hégélianisme, philosophie nuageuse et froide, a trouvé une seconde patrie sous le beau ciel de Naples, alors que partout ailleurs il était déjà mort ou expirant.

Le plus remarquable de ces hégéliens est Véra, né à Amélia et mort à Naples, mais qui appartient plutôt à l'Allemagne et à la France par ses idées et par son éducation. De même que Ferri et Ferrari, son esprit a reçu l'empreinte des maîtres de l'Université de France, dont le plus admiré et le plus influent était alors Cousin, Véra fut reçu agrégé de philosophie en 1843, docteur ès lettres en 1845, professa dans diverses villes de France (Toulon, Lille, Limoges, Strasbourg, etc.) et au lycée Charlemagne. Il passa en Angleterre en 1852, y vécut huit ans et écrivit même en anglais. Rentré en Italie (1860), il occupa diverses chaires, notamment celle d'histoire de la philosophie à l'Université de Naples. Avant de mourir il rétracta ses erreurs et se réconcilia avec l'Eglise.

Ouvrages. — Citons ses deux thèses : *Problème de la certitude; de Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina*; ensuite : *Introduction à la philosophie de Hégel*; *la Logique de Hégel* traduite pour la première fois et accompagnée

d'un commentaire perpétuel (Paris, 1859, 2 vol.); *l'Hégélianisme et la philosophie* (1861); *Strauss et l'ancienne et la nouvelle foi* (1873); *Cavour et l'Eglise libre dans l'état libre* (1874). Il a traduit de Hégel : *la Philosophie de la nature* (1863-65, 3 vol.), *la Philosophie de l'esprit* (1867) et *la Philosophie de la religion* (1875). Enfin il a collaboré au *Dictionnaire des sciences phil.* (v. Idéalisme), à la *Liberté de penser*, etc.

Véra était un grand admirateur de Cousin et de Hégel. Nul n'a plus contribué que lui à répandre l'hégélianisme en Europe. Non content de traduire la philosophie de Hégel, il l'a développée, commentée avec assez de fidélité, et selon une remarque de Rosenkranz, il lui a donné une clarté et une précision qu'elle n'avait pas dans la pensée et dans les écrits de son auteur.

Spaventa, lui aussi professeur de philosophie à Naples, s'est distingué avec Véra à la tête des hégéliens d'Italie. Dans son *Introduction au cours de philosophie*, il regarde l'Idée comme l'objet adéquat de la philosophie; celle-ci devrait considérer les êtres « comme des parties de la pensée divine, ou comme des moments de l'infinité de Dieu ». Il ajoute que « Dieu n'est pas le véritable Dieu, ni comme Etre abstrait, ni comme Nature, ni comme Esprit, ni comme aucun de ces absolus pris isolément, mais seulement comme leur unité dernière, comme le terme de l'évolution de l'Idée dans la conscience et par la conscience de l'homme. » (1)

Citons encore, parmi les hégéliens plus ou moins

(1) Cité par Gonzalez, *Hist. de la phil.*, IV, p. 321-2.

fidèles : Stanislas Gatti, Sanctis, de Meis, la marquise Florenzi, auteur de *Philosophèmes de cosmologie et d'ontologie*, d'un *Essai sur la philosophie de l'esprit*, d'un opuscule sur l'*Immortalité de l'âme*, où elle combat les dogmes chrétiens; les frères Delzio ; enfin Fiorentino, directeur du *Journal napolitain de philosophie*, etc. auteur d'études critiques sur Pomponazzi, d'un *Essai sur la philosophie grecque*, etc.

863. **Physiologistes matérialistes**. — Enfin les idées matérialistes ont trouvé en Italie des partisans et des sectaires, de même qu'en France et en Allemagne, surtout parmi les physiologistes. Plusieurs de ceux-ci sont d'origine étrangère. Déjà nous avons vu comment Moleschott avait émigré en Italie, où il a transporté le matérialisme de la gauche hégélienne. Citons à sa suite : Herzen, Lombroso, Mantegazza.

Herzen ou *Hertzen*, d'origine russe, est né en 1839 à Vladimir ; il est fils du célèbre romancier et publiciste révolutionnaire mort à Paris en 1870. Après de longs voyages, Herzen se fixa en Italie, puis il passa à Lausanne en 1881 comme professeur à l'Université. Citons, parmi ses ouvrages, une *Analyse physiologique de la volonté* (1868), traduite en français par Letourneau sous ce titre : *Physiologie de la volonté*. Lui-même a traduit en français les *Prolégomènes à la psychogénie moderne* de Siciliani (1879).

Cesare Lombroso, juif et franc-maçon, est professeur à Turin. Il s'est fait connaître par de nombreux ouvrages : l'*Homme criminel*, etc., la plupart traduits en français et trop vantés par ses partisans. Selon sa théorie matérialiste, le crime n'est, au fond,

qu'une maladie, un état physique, reconnaissable comme les autres à certains signes : conformation du crâne, du visage, de l'oreille, des pouces, etc. Ayant pris part à des expériences de spiritisme, il a déclaré qu'il admettait la vérité de certains faits, qu'il avait niés jusque-là (bruits, déplacement de meubles, apparition de flammes, etc.). Mais il a tenté d'expliquer ces faits extraordinaires par l'objectivation des forces physiques (!). D'autre part il a été accusé de crédulité et tourné en ridicule par des savants de son parti (1).

Paul Mantegazza, médecin, est né à Monza, en 1831 ; il étudia la médecine à Pise et à Milan et fut reçu docteur à Pavie. Il voyagea ensuite en Europe et dans l'Amérique du Sud et rentra à Milan en 1858. Il a professé la pathologie et l'anthropologie à Pavie et à Florence, a été député de Monza au Parlement, et nommé ensuite sénateur. Citons de lui : *les Générations spontanées* (1860) ; *la Physiologie de la douleur* ; *la Physiologie du plaisir; la Physionomie et l'expression des sentiments;* la *Psychologie de l'amour*, etc. Plusieurs de ces ouvrages ont été traduits. Sans être des plus intransigeants, Montegazza se range parmi les matérialistes. Comme le remarque Gonzalez, il résume lui-même sa théorie psychologique dans les termes suivants : « Nos pensées et nos affections, nos livres et nos statues, nos arts et nos révolutions ne sont que des transformations de la chaleur solaire. »

(1) Il a publié naguère un ouvrage sur la *Graphologie*, où il avait transcrit les principaux passages de l'*Ecriture et le caractère*, de Crépieux-Jamin, et s'est vu condamné à 2.500 francs d'amende par le tribunal de commerce de Rouen (1895).

CHAPITRE XXXIX

PHILOSOPHIE EN ESPAGNE, ETC. AU XIX[e] SIÈCLE

864. **Coup d'œil général. Le sensualisme en Espagne.** — La philosophie a subi en Espagne, au XIX[e] siècle, à peu près les mêmes vicissitudes qu'en Italie et en France. Le sensualisme de Locke et de Condillac y trouva d'abord des partisans; mais il fut combattu par le spiritualisme, ou tempéré par les idées chrétiennes et traditionnelles. Un peu plus tard le rationalisme se développa rapidement, avec toutes les autres erreurs de ce siècle, le positivisme en particulier. Mais la philosophie chrétienne compta de nombreux et illustres défenseurs, qui préparèrent la renaissance de la scolastique et y prirent même une part importante (1).

L'Espagne a été d'abord moins ouverte que la France et l'Italie au sensualisme, au rationalisme et aux autres erreurs du XVIII[e] siècle. Cependant, vers l'approche du XIX[e] siècle, bien des idées peu compatibles avec la foi chrétienne envahissaient déjà les

(1) *Hist. de la phil.* par Gonzalez, qui, pour ce chap., nous a servi de guide. — On peut consulter aussi les articles publiés par Guardia sur *les Philosophes espagnols*, dans la *Revue phil.* (1889, sept., oct., déc. et années suivantes). Mais l'auteur est un ennemi passionné de la philosophie traditionnelle.

ouvrages philosophiques publiés dans la péninsule. C'est ainsi que l'influence du sensualisme se fait sentir chez le P. Mugnoz, augustin de Cordoue, auteur de *la Florida*, écrite vers 1811-12, et publiée seulement en 1836 : on y retrouve les idées de Condillac ; — chez Jovellanos (1744-1812), qui s'inspira plutôt du sensualisme de Locke, tout en rejetant les applications du système à la morale et au droit. Jovellanos passe même au traditionalisme, pour rester mieux fidèle aux principes chrétiens : il paraît exagérer la nécessité de la révélation et celle du langage dans l'exercice de la pensée.

Quelques jésuites portugais et espagnols avaient déjà contribué, à la fin du XVIIIe siècle, à propager les idées du sensualisme. Citons le Père Monteiro portugais; les PP. Eximeno et Andres, espagnols, admirateurs de Locke et de Condillac et adversaires du péripatétisme. Il est piquant d'observer que la philosophie traditionnelle de l'Eglise fut ainsi délaissée et combattue plus d'une fois par ceux-là mêmes qui devaient le mieux la cultiver et la répandre. Naturellement les mêmes idées sensualistes se répandirent dans les provinces espagnoles. A Cuba, elles furent répandues par le prêtre Félix Varela, qui les associa avec l'éclectisme (1).

865. **La philosophie traditionnelle.** — Cependant le sensualisme et les autres erreurs de l'époque rencontrèrent plus d'un adversaire en Espagne. Citons le dominicain majorquin Raphaël Puigcerver, auteur d'une *Philosophia S. Thomæ*

(1) M. Guardia est favorable à ce philosophe, qui joua un rôle important dans sa patrie ; mais il est tout à fait injuste envers Balmès.

Aquinatis, auribus hujus temporis accommodata, qui fut adoptée dans beaucoup d'écoles. D'autres dominicains réfutèrent les théories politico-sociales de la Révolution. Ainsi le P. Vidal, de Valence, auteur de *l'Origine des erreurs révolutionnaires de l'Europe et leur remède ;* le P. Alvarado, de Séville (*El Filosofo Rancio*), auteur de *Lettres aristotéliciennes*, de *Lettres critiques*, etc., où sont combattues les erreurs révolutionnaires et d'autres erreurs proprement philosophiques : le sensualisme et l'éclectisme.

Nous ne sortons pas de la philosophie traditionnelle en arrivant maintenant aux philosophes chrétiens les plus célèbres dont se glorifie l'Espagne : Balmès et Donoso Cortès.

866. **Balmès** (1810-1848). — Jacques Balmès, né à Vich (Catalogne), entra dans la carrière ecclésiastique et fut professeur de mathématiques au collège de sa ville natale. Il prit une part active au mouvement religieux et politique de son temps. Ayant protesté contre la vente des biens ecclésiastiques, il fut exilé par Espartero. Après la chute du régent, il fonda à Madrid un journal antilibéral. Il mourut jeune, mais laissant néanmoins des ouvrages remarquables. Citons : *Cours de philosophie élémentaire* (1837) ; *le Criterium* (1845), traduit sous ce titre : *Art d'arriver au vrai*, sorte de manuel de logique pratique ; *la Philosophie fondamentale* (1846, 4 vol., trad. française 3 vol.), son ouvrage principal ; *le Protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne* (1848, 3 vol.), également traduit par l'abbé Monec.

Doctrine. — Bien que ravi prématurément à ses

études, Balmès a eu le temps de prendre place parmi les penseurs les plus remarquables du XIXe siècle. Les systèmes des philosophes allemands lui étaient assez bien connus et il en fait une critique profonde et judicieuse. Les scolastiques, en particulier saint Thomas, lui étaient familiers : il les avait médités et il a expliqué exactement plus d'une de leurs théories. Néanmoins le point de vue auquel il s'est placé lui-même n'est pas précisément le leur, mais plutôt celui des meilleurs spiritualistes français. Il s'inspire de Descartes, de Leibniz, de l'Ecole écossaise, tout en les critiquant sur bien des points. On retrouve aussi chez lui les traces d'un juste éclectisme : « En général, dit-il, il est dangereux de traiter légèrement une opinion que des intelligences de premier ordre ont défendues ; si ces opinions ne sont pas toute la vérité, il est rare qu'elles n'aient pas en leur faveur de fortes raisons et au moins une portion de la vérité ». Sa philosophie ne manque donc pas d'étendue, d'indépendance et d'originalité ; elle ne manque pas non plus de profondeur, et il sait mettre au service de sa pensée une clarté toute française.

Mais les qualités mêmes qu'il faut lui reconnaître nous laissent déjà pressentir ses défauts. Il est incomplet et même incorrect ; et telles de ses opinions ne s'accordent pas avec l'ensemble de sa doctrine. En logique, il accorde trop d'importance, dans l'acquisition de la vérité, à l'*instinct intellectuel*, à la nécessité de notre nature ; dès lors, il lui est difficile de rendre raison de la certitude objective, il est exposé à ne pouvoir se dégager d'une sorte de scepticisme. Nous trouvons le même point faible dans la philosophie du sens commun de Jouffroy et des

Ecossais, comme aussi dans le fidéisme de Jacobi. Remarquons encore cette opinion injustifiable, d'après laquelle le verbe ne serait pas de l'essence de la proposition.

En psychologie, il n'adopte pas la théorie de l'origine des idées enseignée dans l'Ecole, bien qu'il en fasse l'éloge au point de la présenter, pour ainsi dire, comme la seule acceptable, la seule qui fasse droit à ce qu'il y a de juste dans les prétentions du sensualisme ; il n'admet pas l'*intellect agent* et rejette les *espèces intelligibles* comme des intermédiaires inutiles ; il se condamne ainsi à des difficultés insolubles. Remarquons aussi ses opinions sur l'âme des bêtes, qui ne serait pas détruite avec le corps, et sur la possibilité d'autres sens que ceux que nous avons.

Mais ces critiques ne sauraient diminuer le mérite de Balmès qui, dans un temps difficile, sut réfuter les erreurs les plus pressantes et préparer brillamment la renaissance de la scolastique.

867. **Donoso Cortès** (1809-1853). — Le marquis de Valdegamas fut un brillant orateur plutôt qu'un philosophe, mais, par l'originalité et la profondeur de ses vues, il mérite d'être compté parmi les penseurs les plus illustres. Il naquit à El Valle, dans l'Estramadure, étudia la philosophie à Salamanque, le droit à Séville, professa les belles-lettres à Cacérès (1829), entra au barreau en 1833, occupa divers postes et fut député par la province de Cadix aux Cortès de 1837. Il passa en exil les années de 1840 à 1843. A son retour, il devint le secrétaire particulier d'Isabelle et entra au Sénat ; il fut ambassadeur à Berlin (1849), puis à Paris, où il mourut. Citons, parmi ses écrits : l'*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le*

socialisme. Ses œuvres ont été publiées en 1850.

La réputation européenne de Donoso Cortès date de 1849, lorsque, dans un de ses magnifiques discours, il rompit avec les idées libérales et progressistes qu'il avait d'abord professées, et proclama les doctrines politiques et religieuses qui lui paraissaient devoir être le refuge de la pensée humaine et le salut des sociétés. Ces doctrines sont, au fond, celles de Bonald et de J. de Maistre ; sur plus d'un point, il les dépasse même, mais il ne faut pas oublier qu'il s'exprime avec la passion et l'éclat de l'orateur. Néanmoins il a commis des exagérations évidentes, par exemple en regardant la théologie comme la science universelle, en affirmant que l'entendement humain laissé à lui-même est incapable d'être jamais certain de la vérité. Il est mieux dans le vrai quand il regarde le langage et l'état social comme dus à l'homme en vertu même de sa nature et de la création. Plus heureux que Bonald en psychologie, il rectifie la définition que celui-ci avait donnée de l'homme : *une intelligence servie par des organes* ; il a mieux compris l'unité substantielle de la nature humaine.

Sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat et sur le rôle social de l'Eglise, il a des intuitions de génie ; et s'il a exprimé plus d'une fois sa pensée d'une manière qui peut paraître paradoxale, elle n'en reste pas moins digne d'admiration. Donoso Cortès a bien compris que la société moderne, en rompant avec l'Eglise, s'est condamnée à toutes sortes de maux ; que la perte de la liberté suit naturellement la perte de la foi ; que le salut et le vrai progrès des peuples ne sont possibles et assurés qu'avec le retour à l'unité de l'Eglise et à l'empire de la religion.

A la suite de Balmès et de Donoso Cortès, on peut citer d'autres philosophes chrétiens très remarquables, sans parler encore de ceux que nous signalerons au chap. XLI (Orti y Lara, Raphaël de Cepada, etc.).

Le premier est *Campoamor*, dont l'esprit a des affinités avec celui de Donoso Cortès. Il est sujet lui aussi à des exagérations de formule, sinon de pensée. Il est dangereux, par exemple, de dire que « l'univers n'est pas autre chose que l'incarnation physique des lois de l'intelligence divine »: et il est tout à fait inadmissible que « l'être qui existe nécessairement crée nécessairement ».

Parmi les défenseurs de la philosophie chrétienne contre l'hégélianisme, le positivisme, le matérialisme, etc., importés en Espagne, nous citerons ici : *le P. Thomas Camara*, augustin, devenu évêque de Salamanque ; — le prêtre catalan *Antonio Comellas*; — M. *Rubio y Ors*, professeur à l'Université de Barcelone ; — le *P. Michel Mir*, jésuite.

Mentionnons encore : *Canovas del Castillo*, né en 1824, homme politique, qui a dirigé plusieurs fois le gouvernement de son pays. Il prépara le concordat avec le Saint-Siège (1854); il s'attacha à concilier les idées libérales avec la monarchie constitutionnelle. Sans parler de son livre *le Solitaire*, quelques-uns de ses discours et ses travaux historiques intéressent la philosophie — *Menendez y Pelayo*, écrivain remarquable, auteur de la *Science espagnole*, d'une *Histoire des hétérodoxes espagnols* et d'une *Histoire des idées esthétiques en Espagne* — *D. José Salmeron*, directeur de la *Lecture catholique*.

868. **Le rationalisme et autres erreurs.** — L'Espagne, à son tour, quoique plus tardivement,

a été envahie par le rationalisme, le positivisme, l'hégélianisme, etc. Cette invasion eut lieu surtout à partir de la révolution de 1854. Nous ne citerons que quelques noms :

Castelar, né en 1832, s'est fait un nom célèbre dans la politique. Il mérita, au concours, d'occuper la chaire d'histoire et de philosophie à l'Université de Madrid, fonda (1864) le journal *la Démocratie*, prit part à la révolution de 1866, comprimée par Serrano, fut condamné à mort et s'exila. Rentré bientôt en Espagne, il propagea les idées républicaines, qu'il représenta aux Cortès. Il fut président du Conseil après l'abdication d'Amédée (1873), mais ne parvint pas à constituer la république, comme son ami Gambetta devait y parvenir un peu plus tard en France. Dans les dernières années, il a renoncé à toute opposition à la monarchie.

Castelar est un orateur de premier ordre et un écrivain remarquable, mais il obéit à la passion du moment plutôt qu'à des convictions arrêtées. Bien qu'il paraisse s'inspirer le plus souvent de Hégel, ses idées philosophiques sont peu cohérentes et très variables. « Aussi, comme le remarque Menendez y Pelayo, il paraît tantôt catholique, tantôt protestant ; tantôt unitaire et tantôt trinitaire ; tantôt naturaliste, tantôt surnaturaliste ; tantôt croyant en la création, tantôt admettant l'éternité de la matière ; tantôt arien et tantôt partisan de J.-C. » (1). Ses leçons sur *la Civilisation pendant les cinq premiers siècles du christianisme*, professées à Madrid, ont été critiquées par Orti y Lara dans *la Sophistique démocratique*.

(1) Cf. Gonzalez, *Hist. de la phil.* IV, p. 466.

Pi y Margall, né à Barcelone en 1820, émule et rival de Castelar, professa les mêmes idées républicaines et fut un moment lui aussi à la tête de la république espagnole. Il a publié une sorte de plaidoyer, sous ce titre : *la République* de 1873, auquel répondit Castelar. Citons parmi ses écrits : *Réaction et révolution* ; *Etudes sur le moyen âge* ; *les Nationalités*, traduit en français (1879).

Pi y Margall s'est distingué d'abord comme avocat, en défendant ses amis politiques devant les tribunaux. Il avait étudié Comte et traduit plusieurs œuvres de Proudhon. On retrouve, dans ses écrits, les théories de ce dernier mêlées aux idées hégéliennes. Pi y Margall n'admet pas le despotisme de l'Etat ; il reste républicain fédéraliste ; mais ses tendances socialistes n'en sont pas moins accusées (1).

869. **Le Positivisme**, etc. — Parmi les représentants d'un positivisme plus ou moins matérialiste, nous citerons le docteur Mata, auteur d'une *Philosophie espagnole* et d'un traité de *la Liberté morale ou du libre arbitre*. C'est un écho affaibli des doctrines de Büchner et de Moleschott.

Parmi les disciples de Comte, nous remarquerons le Cubain Poey, auteur d'une *Bibliothèque positiviste* (v. disciples de Comte à l'étranger, n. 696).

Enfin le krausisme trouva en Espagne, comme nous l'avons déjà vu, des disciples fidèles, à la tête desquels se place *Sanz del Rio* (v. n. 802).

Bref, à peu près toutes les doctrines et toutes les erreurs qui se sont répandues dans le reste du monde

(1) Cf. Winterer, *le Socialisme contemp.*, p. 231.

ont fini par trouver de l'écho en Espagne et dans ses colonies.

870. **Autres contrées.** — Il nous resterait à étudier la philosophie du XIXe siècle en Russie, en Amérique, en Suède, etc. Mais, sans compter que ces contrées empruntent la plupart de leurs idées à l'Europe occidentale, nous avons déjà suivi chez elles ou nous suivrons, dans les deux chapitres suivants, les divers mouvements philosophiques auxquels obéit l'esprit contemporain. Aux noms déjà cités appartenant à ces contrées, nous en joindrons ici deux autres, qui représentent d'ailleurs des tendances bien différentes.

John William Draper (1811-1882), chimiste américain, naquit en Angleterre, près de Liverpool, et passa en Amérique en 1833. Il fut reçu docteur en médecine à l'université de Pensylvanie (1837), devint professeur de chimie et de physique à l'université de New-York, puis président de la Faculté médicale. Il est surtout connu par son *Histoire des conflits de la science et de la religion* (1875), qui fut réfutée en France par l'abbé Moigno, en Espagne par Orti y Lara, etc. Draper est aussi l'auteur de l'*Histoire du développement intellectuel de l'Europe* (1862), où il professe une sorte de darwinisme modéré.

Rasmus Nielsen (1809-1884), philosophe danois, fils d'un simple journalier de Fionie, fut distingué par le pasteur de sa ville natale, étudia au collège de Viborg, puis à l'université de Copenhague, où il enseigna. D'abord fervent hégelien, jusque vers 1850, il embrassa ensuite une philosophie plus conciliable avec la foi, et soutint de nombreuses polémiques. C'est l'un des auteurs les plus féconds de son siècle.

CHAPITRE XL

DES DOCTRINES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE : LIBÉRALISME, SOCIALISME, DOCTRINES INTERMÉDIAIRES, DOCTRINE DE L'ÉGLISE.

---

871. **Coup d'œil général**. — L'importance extrême qu'ont prise de nos jours les doctrines économiques et leurs rapports étroits avec les doctrines sociales qui se sont produites et développées parallèlement, nous déterminent à leur consacrer ce chapitre. L'importance de l'économie politique s'explique par le développement de la richesse publique, et la transformation aussi complète que rapide de l'industrie et du commerce . L'invention de la vapeur et de l'électricité, la multiplication des machines, la rapide création de centres industriels sans exemple dans le passé, la formation d'une population ouvrière toujours plus considérable et ne vivant que de salaires, l'accroissement énorme de certaines fortunes, la misère persistante et toujours aggravée de certaines classes laborieuses ou déshéritées : tous ces faits ont contribué à poser dans des termes nouveaux la question sociale, qui, pour une bonne part, est une question économique.

Celle-ci, avec la question sociale, dont elle fait partie intégrante, n'est point étrangère à la philosophie : elle en relève essentiellement. On le verra de mieux

en mieux par la suite de ce chapitre. Si l'on en doutait, il suffirait de considérer que la plupart des économistes du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe étaient des philosophes, dont les doctrines ont marqué dans l'histoire de la pensée : Turgot, Condillac, A. Smith, Bentham, Stuart Mill, Spencer, etc. Ce ne'st pas trop dire que d'affirmer qu'ils ont fondé l'économie politique. Et comme ils ont professé des doctrines morales et sociales incomplètes, souvent même radicalement fausses, il n'est pas étonnant que leurs doctrines économiques aient, à leur tour, donné prise à la critique, Elles ont évolué, comme toutes les doctrines, d'abord poussées jusqu'à leurs dernières conséquences, ensuite corrigées par l'application qui en était faite, c'est-à-dire par l'expérience ; elles ont suscité aussi, par voie de réaction, des doctrines contraires ; puis, entre les méthodes et les doctrines extrêmes, ont trouvé place des opinions moyennes et des méthodes diverses. Or, c'est précisément cette histoire que nous voudrions esquisser en restant placé au point de vue philosophique.

Division de ce chapitre. — On peut ramener à quatre chefs principaux les doctrines économiques et sociales de ce siècle : 1° le *libéralisme*, avec l'individualisme qui en est la suite immédiate ; 2° le *socialisme*, qui leur est contraire, mais qui en procède néanmoins et par des voies diverses ; 3° certaines doctrines moyennes qui se fondent principalement sur l'expérience ou sur l'histoire ; 4° enfin la doctrine catholique telle qu'elle est présentée intégralement dans l'Encyclique *Rerum novarum*, dite *Sur la condition des ouvriers*. Mais il va sans dire que cette division n'est pas absolue et que la doctrine catho-

lique, en particulier, conserve ou respecte dans toutes les opinions et dans toutes les écoles ce qu'elles offrent de juste ou de plausible.

872. **Le libéralisme.** — Ce qui caractérise le libéralisme, c'est la liberté individuelle érigée en principe absolu, au lieu d'être regardée plutôt comme un moyen et un droit relatif, naissant de devoirs antérieurs et subordonné à des fins plus hautes que la personnalité individuelle. Les économistes libéraux soutiennent sans restriction, ou du moins sans restriction suffisante, la liberté du travail, des contrats, du commerce, des échanges internationaux : « Laissez faire, laissez passer » est leur devise. A la Révolution, ils ont aboli les corporations, sous prétexte qu'elles entravaient essentiellement la liberté individuelle, alors qu'il aurait suffi de les réformer ; et aujourd'hui ils ne les voient renaître qu'avec défiance. Ils sont hostiles en principe à l'intervention de l'Etat, à toute réglementation du travail et à plus forte raison à la législation internationale du travail ; volontiers, ils réduiraient le pouvoir public à un rôle tout négatif ou du moins au rôle de protecteur et, comme on l'a dit, au rôle de *gendarme*.

Ce qui caractérise encore le libéralisme, c'est la confiance excessive dans l'usage de la liberté. D'après les libéraux les plus purs et les plus optimistes, la liberté individuelle est le remède unique et efficace de tous les maux économiques. C'est en n'imposant aucune direction, mais en laissant chacun poursuivre ses propres intérêts, comme il l'entend, que l'ordre économique le plus parfait possible parviendra à s'établir. Les accaparements, les monopoles, les jeux de Bourse et autres abus énormes, l'inégalité choquante des for-

tunes, l'abaissement excessif des salaires, etc., trouveront dans la liberté individuelle leur seul et vrai remède. La liberté guérirait toujours à la longue les blessures mêmes qu'elle aurait faites accidentellement; et si elle ne remédie pas à certains maux, c'est qu'ils sont inévitables : ils proviennent de la nature même des choses, c'est-à-dire des lois naturelles, que la science économique peut bien constater, mais auxquelles les Etats comme les économistes ne sauraient s'opposer sans folie.

Ce qui caractérise enfin le libéralisme économique, c'est la prétention d'arracher l'économie politique à toute dépendance, au moins directe, par rapport à la morale. L'économie politique serait la science de certaines lois naturelles qui président à la production, à la répartition et à la consommation des richesses; elle serait analogue à la physique, à la chimie, à l'astronomie, ou mieux encore à l'histoire naturelle, mais elle ne serait pas une science morale; ou bien, si plusieurs économistes libéraux reconnaissent ce caractère à leur science, c'est en lui subordonnant la morale au lieu de la subordonner à elle. Leur erreur, bien plus grave que la première, provient de ce qu'ils confondent l'honnête avec l'utile, et par conséquent la science de la vertu avec celle du bien-être. — Tels sont les traits généraux du libéralisme.

873. **Ses affinités avec le rationalisme.** — On voit facilement maintenant ses affinités avec le rationalisme. Celui-ci, en effet, en affranchissant la raison humaine de toute sujétion, revendique la liberté comme une fin dernière et le premier de tous les biens; il fonde le droit sur la liberté individuelle et le libre contrat. Or, cette indépendance absolue et

cet individualisme sans contrepoids que le rationaliste proclame dans l'ordre politique et religieux, l'économiste libéral le proclame dans l'ordre économique : liberté absolue des contrats, droit de propriété sans limites, etc. Aussi, voyons-nous les principaux auteurs ou partisans du libéralisme économique, au XVIIIe siècle de même qu'au XIXe, tomber dans le rationalisme ou pencher vers cette erreur, les encyclopédistes aussi bien que les éclectiques.

Toutefois, les erreurs du libéralisme intégral ou de *l'école de Manchester*, sont si graves, elles entraînent des conséquences si révoltantes, qu'il est impossible de les justifier. A peine le libéralisme venait-il de se constituer comme doctrine, au commencement de ce siècle, qu'on assista à des spectacles inhumains, en Angleterre surtout, dont l'industrie se développa prodigieusement après les guerres de l'Empire (1). Dans la lutte pour l'existence, les classes ouvrières furent vaincues ; victimes de la loi de l'offre et de la demande, elles furent sacrifiées à toutes les exigences de la production et de la concurrence : salaires insuffisants, travail excessif et sans repos dominical, la mère de famille arrachée à son foyer et transformée en ouvrière, l'enfant chassé de l'école et enfermé dans la mine. Ces fléaux, qui n'étaient pas l'effet direct de lois naturelles, mais plutôt celui des doctrines libérales, provoquèrent des mesures protectrices et forcèrent les économistes à tempérer leurs théories absolues. Aujourd'hui il n'est personne, parmi les économistes de l'école dite classique ou orthodoxe, qui

(1) Le Play remarque, à ce sujet, que l'application de la théorie de la liberté absolue du travail dans les premiers jours de la grande industrie « a abaissé l'humanité jusqu'à la bestialité ».

professe le libéralisme sans restriction. Ceux d'entre eux qui, par leurs sentiments religieux appartiennent à l'Eglise catholique, regardent la charité chrétienne et ses œuvres innombrables d'assistance comme destinées à guérir les plus grands maux qui résultent de l'abus de la liberté économique. Mais ils oublient que l'économie politique doit d'abord chercher à se corriger elle-même, et qu'avant de ne compter que sur la charité, il faut rendre toute justice.

Pour achever de faire connaître le libéralisme économique du XIXe siècle, nous signalerons maintenant ses principaux représentants. Ce sont, en Angleterre, Ricardo, Malthus, Cobden ; en France, J.-B. Say, Michel Chevalier, etc. ; en Allemagne, Schulze-Delitzsch. Mais l'école libérale est une école surtout anglo-française (1).

874. **Ricardo** (1778-1823) était fils d'un juif hollandais établi en Angleterre. Il succéda à son père

(1) Voici d'ailleurs les principaux noms dont elle se réclame : « L'*école de la liberté*, dit M. Frédéric Passy, n'est rien moins que cette imposante lignée de nobles cœurs et de grands esprits qui de Jean Bodin va à Turgot, en passant par Vauban, par Boisguilbert et par Quesnay ; qui de Turgot se continue jusqu'à Bastiat par Dupont de Nemours, J.-B. Say, Dunoyer, Rossi et Michel Chevalier ; et qui, française avant tout .. par la nationalité de ses représentants, mais universelle par le caractère de ses préoccupations et par la largeur de ses doctrines, se relie à l'Italie par Beccaria, par Filangieri et par Cavour ; à l'Angleterre par Locke, par A. Smith, par Cobden, par Robert Peel et par Gladstone ; à l'Amérique par Franklin et par Channing ; à la Suisse, pour n'en citer qu'un, par Vinet ; à l'humanité enfin par tout ce qui porte en soi le respect de la personne humaine... » (*Conférence* à Genève 1890.) — Mais c'est précisément parce que le libéralisme entraîne le mépris le plus odieux de la personne humaine qu'il faut le combattre en soumettant l'économie politique à la morale, et la liberté individuelle au droit.

comme courtier de change et fut à la tête d'une immense fortune ; il rompit avec les siens pour professer le christianisme. Ayant étudié A. Smith, il se consacra à l'économie politique ; il fut l'ami de Stuart Mill, Malthus, J.-B. Say. En 1819, il entra à la Chambre des communes, où il prit une part importante aux discussions économiques. Ricardo aimait peu la publicité et n'a composé, outre quelques opuscules, qu'un *Traité de l'économie politique et de l'impôt* (1817), ouvrage concis, destiné à ses amis et à ses disciples plutôt qu'au public.

Son nom est resté attaché à une certaine *théorie de la rente.* La rente ici est le prix payé par le fermier pour « l'exploitation dès facultés productives et impérissables du sol ». Or, ce prix est un bénéfice pour le propriétaire, et il s'élève d'autant plus que les terres sont plus productives ou qu'avec le progrès de la civilisation on arrive à cultiver des terres de moins en moins fertiles. De l'élévation de la rente Ricardo déduisait la hausse du prix des subsistances et, par conséquent, des salaires. Mais cette hausse des salaires n'est qu'apparente et, en définitive, « le prix naturel du travail est celui qui fournit aux ouvriers en général le moyen de subsister et de perpétuer leur espèce sans accroissement ni diminution. » C'est là sa *théorie du salaire naturel.* Ricardo concluait que « la condition de l'ouvrier empirera, en général, tandis que celle du propriétaire foncier s'améliorera ». Les économistes libéraux ont refusé d'admettre cette conclusion et critiqué toute la théorie ; mais, si on la dégage de quelques erreurs et si on la généralise, elle ne paraît que trop vraie. Dans le système libéral pratiqué intégralement, en effet, les ri-

ches tendent à devenir toujours plus riches, et les pauvres toujours plus pauvres. On comprend donc que les socialistes se soient insurgés contre la prétendue loi du *salaire naturel* formulée par Ricardo, et que Lassalle l'ait appelée *la loi d'airain*.

Mais malgré les contradictions qu'il a soulevées autour de lui, Ricardo est resté l'une des plus grandes autorités de l'école libérale. Il est un de ceux qui ont le plus abusé de la méthode rationnelle et poussé le plus loin possible leurs déductions économiques. Remarquons ici qu'il avait d'abord étudié, dans sa jeunesse, les mathématiques et les sciences physiques. Mais la science et la méthode morales lui étaient moins familières, et c'est par là qu'il a péché.

875. **Malthus** (1766-1834), pasteur anglican, ayant lu *la Richesse des nations* d'A. Smith, et les *Essais* de Hume, s'éprit lui aussi des études économiques. Il publia, en 1798, son fameux *Essai sur le principe de population*. Il visita ensuite une bonne partie de l'Europe et publia une seconde édition considérablement augmentée (1803). Deux ans plus tard, il fut nommé professeur d'histoire et d'économie politique au collège d'Haylebury, qu'on venait de fonder pour les aspirants au service civil de la Compagnie des Indes.

Au nom de Malthus est attachée une théorie célèbre de la population. Celle-ci, quand rien ne fait obstacle, irait en doublant tous les 25 ans, c'est-à-dire qu'elle s'accroîtrait selon une progression géométrique (1, 2, 4, 8, etc.), au lieu que les subsistances nécessaires à cette population ne pourraient s'accroître que graduellement, selon une progression arithmétique (1, 2, 3, 4, etc.). L'équilibre serait rétabli ensuite par les

« obstacles répressifs » du vice et de la misère. Ainsi en arrive-t-il aux Indes, où des famines déciment périodiquement les populations. Or Malthus offrait de substituer à ces causes malheureuses une sage prévoyance dans le mariage, une « contrainte morale » qu'il s'attache à bien distinguer de toute pratique déshonnête. — Mais quelles que soient les intentions de Malthus, il n'appartient pas à l'homme de substituer ainsi sa providence personnelle à celle de Dieu ; le malthusianisme a été justement flétri comme servant de prétexte aux calculs les plus égoïstes et les plus honteux. D'ailleurs les progressions que Malthus a essayé d'établir ne sont point justifiées. Les subsistances peuvent croître souvent dans la même proportion que la population, et celle-ci, à part quelques contrées, peut encore se propager prodigieusement sans craindre de manquer du nécessaire : il suffit qu'elle soit sobre, laborieuse, prévoyante et bien administrée. Malthus a oublié que la première richesse d'un pays c'est sa population, et il n'a pas indiqué les vrais et honorables moyens de maintenir cette population dans de justes limites, si cette limite devait être assignée. Ces moyens sont la colonisation, des habitudes de sobriété et de tempérance et, si ces moyens étaient encore insuffisants, — ce qui ne s'est jamais vu encore, — la pratique plus répandue du célibat, tel que l'Evangile le conseille dans un but de perfection morale et que l'Eglise l'honore.

876. **Cobden** (1804-65). — Richard Cobden fut un agitateur plus encore qu'un économiste. Fils d'un fermier de Sussex qui avait été ruiné, il soutint sa famille et devint l'un des plus riches fabricants de tissus de coton de Manchester. Il lutta toute sa vie en fa-

veur de la liberté commerciale et fut le promoteur de la Ligue contre la *loi-céréale*. Son zèle se comprend d'autant mieux que les grands propriétaires anglais abusaient des droits protecteurs pour exercer une sorte de monopole sur les blés. Ayant perdu sa fortune pendant qu'il s'occupait avec ardeur des intérêts publics, il fut soutenu par une souscription publique. En 1860, il aida Michel Chevalier à négocier le fameux traité de commerce de l'Angleterre avec la France, ou plutôt avec Napoléon, bien que ce traité ne donnât pas une pleine satisfaction à ses principes.

Mac Culloch (1789-1864), autre économiste anglais, traita les questions économiques dans la *Revue d'Edimbourg*, etc., fut appelé en 1828 à Londres pour occuper une chaire d'économie politique, entra un peu plus tard dans l'administration publique, publia en 1835 des *Observations relatives aux droits sur le papier*, qui firent réduire ces droits la même année. Ses *Principes d'économie politique* ont été traduits en français (1851, 2 vol.) Signalons encore ses travaux sur la statistique de la Grande-Bretagne (1837), son *Dictionnaire de commerce et de navigation* (1834), plusieurs fois réédité, complété par un *Dictionnaire géographique* universel (1842, 1856, 2 vol.); enfin, sa Bibliographie de l'économie politique, répertoire des plus riches.

Mac Culloch a regardé le luxe comme le principe de la richesse et du progrès des nations. Il essaie de justifier cette parole de Montesquieu : « Si les riches ne dépensent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim. » Mais J.-B. Say lui-même a montré ce qu'il y a d'excessif et de faux dans cette thèse. Il faut reconnaître, au contraire, que tout ce qui est condamné

par la vertu nuit en principe et en définitive au développement de la richesse et à la prospérité économique.

877. **Jean-Baptiste Say** (1767-1832) était d'une famille protestante originaire de Nîmes, qui émigra à Genève à la révocation de l'édit de Nantes. Son père vint faire son apprentissage à Lyon, où Jean-Baptiste naquit et passa ses premières années. Après de mauvaises affaires, ils allèrent à Paris, où la fortune leur fut favorable. A dix-neuf ans, J.-B. Say put visiter et étudier l'Angleterre ; de retour à Paris, il entra dans une Compagnie d'assurances sur la vie, étudia le livre d'A. Smith, se lia avec les idéologues de la société d'Auteuil, se lança dans la politique et fut l'un des fondateurs de la *Décade philosophique* (v. T. II, nº 550 et suiv.). Quelques années après, il remplaçait Ginguené comme rédacteur en chef. Remarquons un mémoire qu'il écrivit vers cette époque (an VIII) pour un concours à l'Institut sur le sujet suivant : « Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple ? » J.-B. Say ne répondit pas à la question, mais composa plutôt une sorte de roman social, où il disait que le premier livre de morale pour les Olbiens (les habitants d'Olbie, la nouvelle Utopie) fut un traité d'économie politique. Trois ans plus tard, il publiait l'ouvrage qui a fondé sa réputation et qui a été souvent réédité depuis : le *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses* (1803). Napoléon essaya alors, mais en vain, de l'attacher à sa politique. J.-B. Say dut garder le silence ; il ne put donner une seconde édition de son ouvrage

qu'en 1814. La même année, le gouvernement l'envoyait en Angleterre pour y étudier l'état économique. Ricardo et Bentham le reçurent avec empressement. A son retour, il fit des cours à l'Athénée, au Conservatoire des arts et métiers. Après 1830, il inaugura le cours d'économie politique au Collège de France.

J.-B. Say est regardé comme le docteur et l'apôtre du libéralisme économique. C'est à lui surtout que se rattache l'économie politique dite orthodoxe ; il est le maître principal de l'école classique. Lui-même a critiqué avec indépendance ses prédécesseurs et ses contemporains : A. Smith, Ricardo, Malthus, les économistes du XVIIIe siècle, Montesquieu. Il apporta à l'étude des faits économiques l'esprit d'observation et d'analyse qu'il tenait des philosophes d'Auteuil ; mais leur sensualisme a déteint sur ses doctrines et l'a empêché de voir les rapports de l'économie politique avec la morale. La science de l'utile, et par conséquent de la richesse, doit être subordonnée à la science de l'honnête ; elle ne saurait la précéder, ni encore moins l'absorber. Il ne faut donc pas dire que le premier livre à mettre entre les mains des citoyens est un traité d'économie politique : le livre le plus indispensable, tant au point de vue social qu'au point de vue individuel, est l'explication du Décalogue ou le Catéchisme. Il n'est pas étonnant ensuite que J.-B. Say, tout en critiquant le luxe, ait paru méconnaître le mérite et l'importance de la tempérance chrétienne au point de vue économique. On s'explique aussi, étant donnés les préjugés de son temps, qu'il ait regardé le droit de propriété comme postérieur de sa nature à la société. C'est pourtant là une concession capitale fait au socialisme.

Nous signalerons plus rapidement les autres économistes libéraux les plus célèbres :

Pellegrino Rossi (1787-1848), né à Carrare, fut exilé d'Italie et vécut à Genève, où il se créa une situation brillante. Il fut appelé à Paris par Guizot et de Broglie pour occuper la chaire d'économie politique au Collège de France (1833-40) ; nommé ambassadeur de France auprès du Saint-Siège (1844), il périt assassiné en 1848, au service de Pie IX, qui l'avait appelé au ministère de l'intérieur. Il a laissé un *Cours d'économie politique* inachevé. Remarquons de lui cette opinion assez singulière d'après laquelle l'économie politique serait une science, et non pas un art, une science de raisonnement plutôt qu'une science d'observation. Elle est tout cela ensemble : il faut le soutenir avec ou contre les économistes libéraux contemporains.

Sismondi (1773-1842), historien, publiciste, littérateur et économiste, né à Genève, est l'auteur de *Nouveaux principes d'économie politique* (1819, 2 vol.), devenus en 1836 : *Etudes sur les sciences sociales*, etc. Ses idées, trop conformes d'abord à celles d'A. Smith, se modifièrent après un voyage en Angleterre (1818-9), où il fut le témoin des effets désastreux de la concurrence effrénée. Après 1830, le gouvernement français lui offrit vainement un cours à la Sorbonne et un cours au Collège de France.

878. **Bastiat** (1801-1850), né à Mugron (Landes), mort à Rome, étudia au collège de Sorèze, se livra d'abord au commerce, puis à l'agriculture, et se passionna pour l'économie politique. Son talent se révéla dans les articles qu'il envoya au *Journal des économistes* et où il défendait le libre échange, d'accord

avec les *hommes de Manchester*. A la Révolution de 1848, il s'attacha à combattre les socialistes et fut envoyé au Parlement par ses concitoyens. Il mourut à Rome, où il s'était rendu pour rétablir sa santé, et fut enterré à Saint-Louis-des-Français. Il est l'auteur des *Sophismes économiques*, des *Petits pamphlets* et surtout des *Harmonies économiques*, dont il n'a pu achever que le premier volume. Bastiat a fait aimer la science économique, qu'il a cultivée à la fois en poète et en savant. Son optimisme lui a caché les abus les plus graves du système libéral. Aucune harmonie sociale ne peut résulter des prétendues lois naturelles de l'économie politique, si à ces lois ne viennent se surajouter celles de la morale individuelle et celles de la morale sociale ou de la justice.

Horace-Emile Say (1794-1860), fils de Jean-Baptiste, né à Noisy, près Paris, fit ses études à Genève, voyagea pour le commerce dans les deux Amériques, fut conseiller municipal de Paris, etc. Il fut l'un des fondateurs du *Journal des économistes* et collabora au *Dictionnaire d'économie politique;* il dirigea une vaste enquête sur l'industrie de Paris (1848-51) en qualité de président de la Chambre de commerce.

Guillaumin (1801-1864), connu surtout comme éditeur, était lié avec les principaux économistes, il a contribué beaucoup à répandre les doctrines de l'école. Il fonda, en 1841, avec Horace Say et Joseph Garnier, le *Journal des économistes*, et, en 1842, la *Société d'économie politique*. Parmi ses publications, remarquons l'*Annuaire de l'économie politique*, qui compte aujourd'hui plus de 50 ans d'existence, et le *Dictionnaire d'économie politique*, dont il fut, avec Coquelin, le rédacteur en chef.

Adolphe Blanqui (1798-1854), fils du conventionnel, né à Nice, est l'un des plus brillants représentants de l'école libérale. Il vint assez jeune à Paris, succéda à J.-B. Say aux Arts et métiers, professa également à l'Ecole du commerce, dont il devint directeur (1830), fut député de la Gironde de 1846 à 1848, fit de nombreux voyages, dont il écrivit des relations. On lui doit surtout l'*Histoire de l'économie politique* (1837, 2 vol.). Il fut le premier rédacteur en chef du *Journal des économistes*.

Joseph Garnier (1813-1881), né à Beuil (Alpes-Marit.), et fils de modestes cultivateurs, vint à Paris, où il entra à l'école de commerce, et fut protégé Blanqui, son compatriote Pendant 50 ans, il enseigna l'économie politique dans diverses écoles et la vulgarisa par de nombreux écrits. Il fut l'un des fondateurs du *Journal des économistes*, de l'*Annuaire de l'économie politique*, du journal *Jacques Bonhomme*, qui, vers 1848, défendait la propriété. Il entra à l'Académie des sciences morales et polit. en 1873, et fut élu sénateur par ses compatriotes en 1876. Son *Traité d'économie politique* (1863) a eu de nombreuses éditions.

879. **Michel Chevalier** (1806-1879), économiste, ingénieur et homme d'Etat, a joué un rôle aussi actif que brillant. Né à Limoges, il entra le premier à l'Ecole polytechnique n'ayant encore que dix-sept ans, et devint ensuite ingénieur des Mines. Mais il brisa sa carrière pour adhérer au saint-simonisme, dont la jeunesse des écoles s'éprenait à cette époque; il fut même condamné à un an de prison lors du fameux procès du *Père suprême*. On abrégea sa peine et on l'envoya en mission en Amérique pour y étudier les

voies de communication par terre et par eau. Il en revint avec un ouvrage remarquable sur la matière. Il rentrait ainsi dans sa brillante carrière. Michel Chevalier a pris part à toutes les grandes entreprises de son temps : chemins de fer, percement du Suez, projet de tunnel sous la Manche, expositions universelles. Ami de Napoléon, il a été le principal promoteur du traité de commerce avec l'Angleterre en 1860 (v. Cobden). Sa haute situation et son mérite ont donc servi la cause du libre échange. Citons parmi ses écrits fort nombreux et dispersés pour la plupart dans divers périodiques : *Lettres sur l'Amérique du Nord; Cours d'économie politique; Lettres sur l'organisation du travail et la question des travailleurs.*

Henri Baudrillart (1821-1892), né à Paris, étudia au collège Bourbon, où il remporta le prix d'honneur de philosophie (1841), fut couronné plusieurs fois par l'Académie, notamment pour son ouvrage : *Jean Bodin et son temps* (1853). Il suppléa Michel Chevalier au Collège de France (1852) et fut appelé en 1866 à la nouvelle chaire d'histoire de l'économie politique. Il remplaça Joseph Garnier comme rédacteur en chef du *Journal des économistes* (1855), collabora au *Dictionnaire des sciences philosophiques* (v. Rousseau, Mme de Staël), au *Dictionnaire d'économie politique* et au *Dictionnaire de Politique*, au *Journal des Débats* et au *Constitutionnel*, dont il fut pendant un an rédacteur en chef (1868). L'année suivante il fut nommé inspecteur général des bibliothèques. Citons encore, parmi ses nombreux écrits : *Manuel d'économie politique* (1857); *Etudes de philosophie morale et d'économie politique* (1858,

2 vol.); *des Rapports de la morale et de l'économie politique*, cours professé au Collège de France (1860); *La liberté du travail, l'association et la démocratie* (1865); *Histoire du luxe* (1878).

Baudrillart compte parmi les économistes les plus sages de l'école libérale, de même qu'il est l'un des meilleurs philosophes de l'école éclectique. Il estime avec raison que le progrès matériel a pour condition essentielle le progrès moral.

Courcelle-Seneuil (1813-1892) a professé des idées bien différentes. Né à Seneuil (Dordogne), il se livra d'abord au commerce, puis collabora à divers journaux et à diverses revues, au *Dictionnaire d'économie politique*, etc., ce qui, avec ses nombreux ouvrages, établit ou consolida sa réputation. Le gouvernement chilien lui confia la chaire d'économie politique à l'Université de Santiago. Citons son dernier ouvrage : *La société moderne, études morales et politiques*, où il professe l'agnosticisme et ne reconnaît pas d'autre base que l'utile à la morale et au droit. Il va sans dire que toute l'économie politique de Courcelle-Seneuil se ressent de cette erreur fondamentale. Il regarde cette science comme le fondement des autres. Mais, comme le remarque un critique pourtant fort bienveillant, « si l'économie politique touche à presque toutes les sciences, ce qui montre assez son importance, elle n'est pas à la base de toutes : on lui nuit en voulant ainsi étendre son domaine. Juger l'histoire à son seul point de vue, y ramener tout le droit, fonder sur elle la morale, c'est lui infliger une tâche à laquelle elle ne saurait suffire » (1).

(1) Notice par Jnglar (*Séances et Travaux de l'Acad. des sciences morales et pol.*, 1895 déc.).

Courcelle-Seneuil resta « étranger, hostile même à toute religion dans ses œuvres comme dans ses obsèques ».

880. **Léon Say** (1826-96), fils de Horace et petit-fils de Jean-Baptiste, s'est distingué à la tête des économistes contemporains de l'école libérale, dont il a défendu les idées comme homme politique. Il a été plusieurs fois ministre des finances, président du Sénat, etc. Il a collaboré à diverses publications et dirigé le *Nouveau dictionnaire d'économie politique* (1890-2). Citons de lui : *le Socialisme d'Etat*, recueil de conférences (1884) ; *les Solutions démocratiques de la question des impôts*, conférences faites à l'Ecole des sciences politiques (1886, 2 vol.) ; *Turgot* (1887) ; *contre le Socialisme* (1896).

Maurice Block, né en 1816 à Berlin, vint en France à l'âge de 5 ans et fut naturalisé. Il s'est fait connaître surtout par ses travaux de statistique, a publié plusieurs volumes de *l'Annuaire d'économie politique*, dirigé le *Dictionnaire général de la politique* (1862 et suiv.), etc. Citons encore de lui : *les Progrès de la science économique depuis Adam Smith, revision des doctrines économiques* (1890, 2 vol.). M. Block méconnaît la subordination de l'économie politique à la morale ; il regarde plutôt ces deux sciences comme parallèles ; et il est induit à penser que tels faits contraires à la morale peuvent être avantageux en économie politique.

M. Yves Guyot, né à Dinan en 1843, collabora au *Rappel*, etc., entra au Conseil municipal de Paris (1874) et parvint à se faire élire député radical de la Seine (1885). Ses nombreux écrits intéressent pour la plupart l'économie politique et la morale sociale.

Citons : *la Tyrannie socialiste* (1894); *les Principes de 1789 et le socialisme* (1895) ; *l'Economie de l'effort* (1896), leçons données au Musée social, fondé par M. de Chambrun. M. Yves Guyot s'est fait l'adversaire du collectivisme ; mais on ne peut combattre logiquement cette erreur qu'en reniant les principes de la Révolution et en revenant à la morale chrétienne. Malheureusement M. Yves Guyot soutient l'indépendance absolue de l'économie politique par rapport à la morale et a pris rang parmi les ennemis acharnés de l'Eglise.

M. de Molinari, économiste belge, né à Liège en 1819, est fils d'un ancien officier de l'empire devenu médecin homéopathe à Bruxelles. Il vint à Paris, mais rentra en Belgique après le coup d'Etat, et fut appelé à professer l'économie politique au Musée de l'industrie à Bruxelles. Il est devenu le rédacteur en chef du *Journal des économistes*. Citons de lui : *la Morale économique* (1888) ; *Notions fondamentales d'économie politique et programme économique* (1891); *Précis d'économie politique et de morale* (1893); *Science et religion* (1894).

Malgré une certaine modération, de Molinari est un des libéraux les plus avancés. Il montre trop d'indulgence pour les idées de Malthus. Il ramène la morale à l'économie politique, croit à l'évolution et au polygénisme. D'autre part cependant, il opine pour l'immortalité de l'âme et salue l'idée d'une divinité rémunératrice, condamne la Révolution comme ayant retardé le progrès, blâme la spoliation des biens du clergé et montre l'utilité de la propriété collective.

881. **M. Paul Leroy-Beaulieu** est le représentant actuel le plus remarqué et peut-être le plus

modéré de l'école libérale. Né à Saumur en 1843, il étudia au lycée Bonaparte, puis aux universités de Bonn et de Berlin, remporta divers prix à l'Académie, professa l'économie politique à l'Ecole libre des sciences politiques (1872), puis au Collège de France, où il suppléa et remplaça Michel Chevalier. Il a fondé et il dirige *l'Economiste français*. Il est membre de l'Institut depuis 1878. Mais il n'a pu réussir à entrer dans la vie politique. Citons de lui : *la Question ouvrière au XIXe siècle* (1871) ; *le Travail des femmes au XIXe siècle* (1873) ; *Traité de la science des finances* (1877, 2 vol.); *Précis d'économie politique* (1888, plusieurs éd.).

M. Frédéric Passy, né à Paris en 1822, membre de l'Institut depuis 1877, député de la Seine en 1881, s'est distingué comme économiste. Il a représenté *l'Ecole de la liberté* à Genève, lors des *Conférences* données à l'Aula de l'Université (1890).

M. Levasseur, né à Paris en 1828, membre de l'Institut, s'est distingué par ses travaux sur l'histoire de l'économie politique et la géographie, sciences qu'il a professées au Collège de France. Citons de lui : *l'Histoire des classes ouvrières en France* (1859, 2 vol.); *la Population française* (1890 et suiv.); *l'Agriculture aux Etats-Unis*, etc.

Signalons encore parmi les économistes français de ce temps : *M. Hubert-Valleroux*, avocat à la Cour d'appel de Paris, qui tâche d'allier les principes du libéralisme avec les doctrines chrétiennes, auteur du *Contrat de travail* (1895), couronné par l'Acad. des sciences morales et polit. — *M. d'Haussonville*, qui a publié : *Socialisme et charité*, recueil d'articles (1895). Il préconise l'institution du centime charitable,

qui rappelle *la loi des pauvres* (*Poor laws*), dont l'expérience a été faite en Angleterre. Mais ce moyen déplaît également en principe aux libéraux et aux chrétiens sociaux.

882. **Le libéralisme en Allemagne**. — Les doctrines du libéralisme dominèrent en Allemagne jusqu'à l'époque de la fondation de l'Empire (1871), lorsque les doctrines du *socialisme de la chaire* et du socialisme d'Etat firent leur apparition, en même temps que le socialisme révolutionnaire prenait de l'extension avec Karl Marx et Lassalle. Parmi les principaux libéraux allemands, on peut remarquer : Schulze-Delitzsch, Prince Smith, H. B. Oppenheim, qui le premier (1872), qualifia ses adversaires de socialistes de la chaire (*Kathedersocialisten*), Delbrück, qui fut président de la chancellerie de l'Empire, où il représentait le libre échange, et qui fut obligé de démissionner en 1876, Michaëlis, Camphausen, Julius Faucher, Karl Braun, Bamberger. Nous dirons quelques mots des deux premiers.

Schulze-Delitzsch (1808-1885), ainsi nommé de Delitzsch, sa patrie (Saxe), étudia à Leipzig et à Halle, entra dans la magistrature, voyagea en Suède, en Norwège, en Italie, se préoccupa d'améliorer le sort des classes ouvrières, fut élu député de Delitzsch, après la révolution de 1848, et chargé d'examiner une foule de revendications populaires. Rentré dans la vie privée, il adopta les vues des libéraux anglais et des fondateurs des *Trades-Unions* plutôt que celle des interventionnistes, et fonda diverses associations libres, en particulier une caisse de prêts (1850). Cette institution s'est propagée beaucoup, ainsi que les autres sociétés coopératives dont Schulze est l'initiateur.

Mais on a remarqué, avec raison, que l'œuvre sociale de Schulze a profité aux artisans et aux petits patrons plutôt qu'aux ouvriers et aux simples journaliers. Les caisses selon le système Schulze-Delitzsch n'ont point toujours réussi et le cèdent sous bien des rapports aux caisses Raiffeisen, qui ne connaissent pas d'échec, et s'inspirent également des vrais principes économiques et des vrais principes chrétiens (1). La religion n'entre pas dans le programme social de Schulze-Delitzsch. Aussi les ouvriers libéraux qui se sont groupés dans ses institutions, en Danemark notamment, ont été bientôt mûrs pour le socialisme (2). Schulze-Delitzsch eut pour adversaire le socialiste Lassalle, qui l'attaqua violemment, en l'accusant de déserter les intérêts populaires.

Prince Smith (1809-1874), né à Londres, s'occupa de commerce, puis vint comme journaliste à Hambourg (1828), où il devint professeur de langue anglaise. Il fit connaître en Allemagne les idées économiques qui avaient cours en Angleterre. En 1846, il s'établit à Berlin et fonda bientôt l'Association libre-échangiste allemande. Il entra à la Chambre prussienne en 1862.

883. **Conclusion.** — Une conclusion générale se dégage de cette étude rapide des économistes libéraux ou orthodoxes. Ils professent les doctrines religieuses et philosophiques les plus diverses, depuis le spiritualisme le plus pur jusqu'au positivisme, depuis le catholicisme jusqu'à la libre pensée. Or cela montre une fois de plus que l'économie politique libé-

(1) Voir Louis Durand, promoteur des Caisses Raiffeisen en France.
(2) V. Winterer, *le Socialisme contemporain*, 2 éd., p. 225.

rale ou classique est dépourvue de principes de morale, quoi qu'en disent plusieurs de ses partisans ; elle a essayé de se constituer comme la chimie, la physique, l'astronomie et autres sciences de la nature en dehors de la morale. Elle est par là même condamnée.

884. **Le socialisme : il naît du libéralisme.** — Au libéralisme est opposé le socialisme. Celui-ci exagère les droits de la societé au point de lui sacrifier les droits essentiels de l'individu ; celui-là, au contraire, sacrifie les droits de chacun et des faibles en particulier au plus fort ou au plus habile. Le socialisme ancien s'est appelé le communisme. On distingue plusieurs degrés dans le communisme, selon qu'il s'étend à la communauté des biens et de certains biens (sol, immeubles, instruments de travail), ou qu'il va jusqu'à la destruction de la famille. Mais, dans le socialisme moderne, il y a toujours un communisme latent, et, au fond, les erreurs sociales n'ont guère changé, bien que les transformations économiques aient changé leurs applications.

L'opposition du libéralisme et du socialisme ne doit pas nous fermer les yeux sur leurs affinités. En réalité, le second naît du premier, et cela de deux manières : par voie de conséquence directe et par voie de réaction. Par voie de conséquence directe ; car le libéralisme est essentiellement rationaliste et exposé comme tel à plus d'une utopie sociale. C'est ainsi qu'on a vu les philosophes rationalistes et libéraux du XVIIIe siècle préparer la Révolution. Puisque, d'après le libéralisme, l'homme est son maître et que la société est fondée sur un contrat social, pourquoi la société ne pourrait-elle pas décréter le commu-

nisme? Elle le devrait même; et l'égalité absolue des raisons individuelles, leur égalité politique surtout devrait entraîner leur égalité économique. La théorie du libéralisme est essentiellement égalitaire et révolutionnaire, bien que la pratique en soit despotique et se retourne contre toutes les libertés légitimes. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer, chez les libéraux, des germes de socialisme. C'est ainsi que Stuart Mill, qui appartient à certains égards à l'école libérale, accorde au socialisme son principe essentiel quand il dit : « Dans l'état social,... cette faculté de disposer des choses (*de la richesse*) ne peut exister que du consentement de la société, et même ce qu'un individu a produit par ses efforts individuels sans être aidé par personne, il ne peut le garder qu'avec l'assentiment de la société... » (1). J.-B. Say et Garnier eux-mêmes, en admettant que le droit de propriété est postérieur à la société, le compromettent gravement et ne peuvent le défendre contre les entreprises de l'Etat. Il arrive encore que tels économistes libéraux, qui poursuivent partout même l'ombre du socialisme, expliquent la légitimité de la perception d'un intérêt pour un capital prêté en invoquant l'autorité de l'Etat plutôt que des droits naturels antérieurs, dont l'Etat ici comme ailleurs ne peut être que l'interprète. Or on voit aussitôt combien cette concession est grave.

Mais le socialisme naît encore du libéralisme et beaucoup mieux peut-être par voie de réaction;

(1) *Principes d'économie polit.*, liv. II, ch. I. Cité par Liberatore, *Principes d'écon. polit.*, qui ajoute avec raison : « La porte a été ouverte toute grande au socialisme par une grande partie des économistes modernes » (p. 158).

c'est-à-dire que les abus énormes engendrés par les théories libérales et inguérissables par elles, jettent les esprits ardents dans les erreurs toutes contraires. L'inégalité extrême des richesses, leur accumulation dans un petit nombre de mains, la concurrence effrénée, les monopoles, les accaparements, les jeux de Bourse et tous les désordres qui en sont la suite, le culte de l'or, la vénalité universelle, le régime ploutocratique, l'écrasement des classes laborieuses et l'avilissement de toutes : tous ces maux ont révolté le peuple et soulevé d'indignation tous les cœurs généreux contre le régime qui fait tant de victimes et qui, en définitive, sacrifie l'homme à la richesse, au lieu de soumettre la richesse à l'homme. La réaction est si forte qu'elle dépasse souvent la juste mesure, et ainsi le socialisme naît du libéralisme; pour échapper aux erreurs du second, on tombe dans celles du premier.

Remarquons, en particulier, que les socialistes allèguent précisément, pour justifier leur système, le caractère inhumain de deux théories célèbres de l'école libérale : la théorie de la rente de Ricardo et la loi d'airain. D'après ces théories, les rentiers et les employeurs bénéficieraient des accroissements de la richesse à l'exclusion des travailleurs et des salariés. Il est vrai que ces théories ont été niées par les successeurs de Smith et de Ricardo, mais on ne peut guère leur refuser une part de vérité. En tout cas, il n'était que trop facile aux socialistes de s'en servir pour ameuter les salariés contre le régime économique qu'elles paraissaient avoir fondé.

Ajoutons enfin que le libéralisme, en pactisant si

souvent avec l'irréligion et l'impiété, allume dans les masses ces convoitises de jouissance qui sont l'âme même du socialisme athée et matérialiste : « Rien n'est plus inexplicable, dit à ce sujet M. Winterer, que l'aveuglement du libéralisme impie, qui blasphème avec le socialisme, qui poursuit par ses écoles et par sa presse la ruine de la foi dans l'âme du peuple, et qui s'imagine qu'au jour des fureurs révolutionnaires le peuple sans Dieu passera devant les coffres-forts libéraux, parce qu'on lui aura livré les tabernacles... » (Ouvrage cité, p. 48).

885. **Le socialisme et l'athéisme**, etc. — Nous devons remarquer aussi les affinités du socialisme avec certaines erreurs philosophiques. De même que le libéralisme est rationaliste de sa nature, le socialisme tend au panthéisme ou mieux encore à l'athéisme et à l'impiété. Du moment que la société supprime les droits essentiels de l'individu et s'érige en maîtresse absolue, elle doit se substituer à Dieu ou le supprimer ; elle courbera l'homme vers les jouissances terrestres, les seules qu'elle puisse promettre, et étouffera toute espérance de l'au-delà. Mais l'homme ne peut guère renoncer à l'autre vie sans la mépriser ni blasphémer. De fait nous voyons les chefs des socialistes, surtout les collectivistes, rompre violemment avec la religion chrétienne et mêler des blasphèmes à l'exposition de leurs principes. C'est ainsi que Liebknecht disait sur la tombe de Karl Marx : « La science est la libératrice de l'humanité. La science naturelle nous délivre de Dieu. La science sociale, à laquelle Marx a initié le peuple, tue le capitalisme et avec lui les idoles et les maîtres de la

terre » (1). Bien d'autres déclarations des socialistes sont plus passionnées et plus injurieuses.

886. **Principales formes du socialisme : Fourier** (1772-1837). — Nous distinguerons cinq sortes de socialisme contemporain : 1° le socialisme de Fourier, Cabet, etc., Proudhon surtout, qui a préparé le socialisme collectiviste ; 2° le socialisme collectiviste de Karl Marx, qui s'est prodigieusement répandu et fortifié, surtout en Allemagne ; 3° le socialisme anarchique, qui est l'ombre sanglante du précédent et dont Bakounine est le principal représentant ; 4° le collectivisme agraire personnifié surtout par l'Américain Henry George ; 5° le socialisme d'Etat ou maçonnique, qui nous paraît vouloir concilier ensemble les éléments les plus antichrétiens du libéralisme et du socialisme.

Nous avons fait connaître ailleurs les idées socialistes de Saint-Simon, Comte, Pierre Leroux, Jean Reynaud, comme aussi les idées sociales beaucoup moins critiquables de Buchez, Ott ; il nous reste à faire connaître maintenant celles de Fourier, Cabet, etc., qui ont mieux leur place dans l'histoire du socialisme.

Charles Fourier, né à Besançon, mort à Paris, est le chef de l'école phalanstérienne. Fils d'un honorable et riche commerçant, il entra lui-même dans le commerce, habita Rouen, Lyon surtout, voyagea en Allemagne, en Hollande, fut ruiné pendant la Ré-

(1) *Der Sozialdemokrat* (22 mars 1883), cité par Winterer, *Le socialisme contemporain*. p. 7. — Voir aussi sur le socialisme le travail de M. Villey, professeur d'économie politique à Caen : *le Socialisme français contemporain*, couronné par l'Acad. des sciences morales en 1895. Mais M. Villey appartient à l'école libérale.

volution. Il publia à Lyon (1808) sa *Théorie des quatre mouvements*, où il proposait déjà sa réforme sociale. Les quatre mouvements dont il s'agit ici sont les mouvements : *social*, *animal*, *organique* et *matériel*. Les connaître, c'est posséder la science universelle et l'art de rendre l'humanité heureuse. Inutile d'ajouter que Fourier se flatte d'y parvenir. Il suppose que toutes les actions humaines obéissent à une loi unique, l'*attraction passionnelle* ; elle répond à l'attraction matérielle qui gouverne les astres. Il empruntait cette erreur fondamentale de son système aux sensualistes et aux matérialistes du XVIIIe siècle. En 1822, il publia le traité de l'*Association domestique et agricole*, qui, d'après lui-même, serait mieux intitulé : *Théorie de l'unité universelle*. En 1826, il se fixa à Paris et publia, trois ans après, son *Nouveau monde industriel*. Depuis quelque temps, une petite école s'était groupée autour de lui et de Muiron, chef de division à la préfecture du Doubs, qui fut longtemps son unique disciple. En 1832, paraissait *le Phalanstère ou la Réforme industrielle*, publication hebdomadaire ; puis, en 1835-36, *la France industrielle* (2 vol.). Dans le même temps, il combattait les idées sociales de Saint-Simon et celles d'Owen ; il tentait, à Condé-sur-Vesgre, une colonisation phalanstérienne qui échoua.

Ses idées. — Les théories de Fourier sont à la fois économiques et morales. D'après lui, la fin de l'homme c'est le bonheur, et le bonheur consiste à satisfaire toutes ses passions ; plus on a de passions et plus on a de moyens de les satisfaire, plus on est heureux ; si, dans la société actuelle, les passions ont des effets « subversifs », c'est que la société est mal organisée.

Il s'agit donc de trouver une forme sociale où toutes les attractions passionnelles seront satisfaites : ce sera le régime de l'*harmonie*. Or, toutes les passions se réduisent aux douze suivantes, selon Fourier : 1° Cinq appétits des sens, qui tendent au plaisir sensible, au luxe *interne* et *externe* ; 2° Quatre passions affectueuses ou altruistes, diraient les positivistes : l'amitié, l'ambition (qui tendent à former des associations), l'amour, le familisme (ou sentiment de la paternité) ; 3° Trois passions *distributives* ou *mécanisantes*, savoir : la *cabaliste* ou passion de l'intrigue, la *composite*, entraînement qui résulte de divers plaisirs, l'*unitisme*, sorte d'affection universelle qui naît de la satisfaction combinée de toutes les passions. Ces trois dernières passions auraient été méconnues jusqu'ici et partant n'auraient pas été satisfaites ; de là le désordre social. Fourier proposait d'y remédier ainsi. Les travailleurs se réuniraient en *phalanges* de dix-huit cents membres environ, hommes, femmes et enfants. Chaque phalange, composée de séries, qui elles-mêmes réuniraient un certain nombre de groupes (chaque groupe étant de sept à neuf personnes), exploiterait en commun une lieue carrée de terrain. La phalange habiterait un *phalanstère*, aménagé de la manière la plus agréable et qui réunirait les différentes spécialités de l'industrie manufacturière. A la tête du phalanstère serait l'*uniarque* et, à la tête de tous les phalanstères, serait l'*omniarque*, souverain du globe que nous habitons.

Il serait inutile et fastidieux d'exposer avec plus de détails ce plan que Fourier n'a d'ailleurs pas achevé. Ajoutons encore qu'il regarde le monde comme arri-

vant, après cinq mille ans à l'âge adulte, ou à son apogée, qui durera 70.000 ans, subdivisés eux-mêmes en diverses époques, après lesquelles il y aura cinq mille ans de décadence. Rappelons aussi les hypothèses cosmogoniques de Fourier, analogues à celles des Jean Reynaud, des Flammarion.

887. **Critique.** — Ce système moral et économique ne tient pas debout, et son apparition ne s'explique que par le désordre où les esprits avaient été jetés par la Révolution. Au lendemain du jour où l'on déifiait la Raison, il n'est pas étonnant qu'on ait déifié la Passion. Mais il est faux que l'homme ne subisse que l'attrait des passions, ou, si l'on préfère, il faut reconnaître que l'homme peut se passionner pour des biens de l'ordre moral et sacrifier la chair à l'esprit. Il n'y a même que cette victoire souvent renouvelée qui empêche les mœurs de se corrompre. Ensuite, il est faux que le travail soit toujours attrayant ou puisse le devenir ; qu'il n'y ait pas de sentiment désordonné dans la nature humaine : sur ce point, l'évolutionnisme a mis en évidence les tares héréditaires ; il a réfuté l'optimisme de Rousseau. La critique adressée par Fourier aux moralistes qui, en condamnant les passions, briseraient tous les ressorts de la nature humaine, n'est méritée que par d'indiscrets stoïciens ou quelques éducateurs ignorants. Mais si c'est une erreur de vouloir se passer de la nature dans l'éducation, c'en est une autre que de ne compter que sur la passion. Il faut sans doute éveiller tous les goûts naturels de l'enfant et les bien reconnaître ; mais il faut encore les diriger par la raison et les fixer par la discipline. Au reste, Fourier a émis plus d'une idée juste sur l'éducation ; de même

sur l'économie politique. Il condamne les accaparements, le parasitisme commercial ou le trop grand nombre d'intermédiaires commerciaux ; il est un de ceux qui ont le mieux compris les avantages économiques de l'association ; il rejette la chimère de l'égalité sociale absolue, accorde une part au capital dans la répartition des produits, etc. Néanmoins la conception du phalanstère est une pure utopie, à laquelle ni l'industrie ni la morale ne sauraient se plier (1).

888. **Disciples de Fourier : Considérant** (1808-1893). — Les disciples de Fourier ont modifié beaucoup les idées du maître, mais, malgré ces corrections, aucune création utile ne peut être citée à l'honneur de cette école. Au premier rang se fait remarquer *Victor Considérant* « le dernier des phalanstériens », né à Salins (Jura), mort à Paris. La nouvelle de sa mort a révélé, pour ainsi dire, la prolongation de son existence, car son système était oublié depuis longtemps. Considérant étudia au collège d'Arbois, où son père était professeur, puis au lycée de Besançon, et entra (1828) à l'Ecole polytechnique. En 1831, il était capitaine dans le génie. C'est alors qu'il brisa sa carrière pour se jeter dans le fouriérisme. Cette petite école s'augmenta de plusieurs saint simoniens, après la dislocation de l'église du Père Enfantin. Considérant créa successivement divers journaux : *le Phalanstère*, *la Phalange*, *la Démocratie pacifique*. Cette dernière feuille, quotidienne depuis 1843, fut supprimée au coup d'Etat.

(1) V. *Historique de l'école sociétaire fondée par Ch. Fourier*, par A. Alhaiza (1894); *le Dernier mot du socialisme rationnel*, par T. de Pompéry (fouriériste) (1894); *Œuvres choisies de Charles Fourier* (1890, 1 vol.).

Considérant avait été élu député en 1848 et 1849. Il alla au Texas tenter la création d'un nouveau phalanstère, qui ne réussit pas mieux que celui de Condé. Rentré en France en 1869, il renonça à la lutte, sans renoncer à ses idées.

Citons de lui : *Destinée sociale* (1833-44, 3 vol. ; 2e éd., 1851, 2 vol.) ; *Théorie de l'éducation naturelle et attrayante* (1835) ; *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier* (1845) ; *Principes du socialisme* (1847) ; *le Socialisme devant le vieux monde* (1848) ; *la Dernière guerre et la paix définitive de l'Europe* (1852) ; *la Solution ou le gouvernement direct du peuple* (1851) ; *Au Texas* (1854).

Considérant et les autres disciples de Fourier ont atténué les idées de leur maître, au lieu de les exagérer : ils se taisent sur le libre amour et respectent mieux les mœurs. En outre, Considérant ne paraît plus assigner le plaisir comme dernière fin de l'homme ; il parle de dévouement comme un parfait philanthrope, et fait appel aux hommes de sacrifice.

Citons encore parmi les fouriéristes, avec Muiron, le plus ancien disciple de Fourier, Lechevalier, Transon, Renaud, Cantagrel, Mmes Vigoureux et Gatti, de Gamond (1). Parmi les romanciers qui s'inspirèrent des théories immorales de Fourier, il faut remarquer E. Sue, qui publia sept romans, *les Sept Péchés capitaux* (1847-49), où il essayait de réhabiliter les mauvaises passions, si justement réprimées par la morale chrétienne.

889. **Cabet** (1786-1856). — Un autre utopiste, plus

(1) Une autre dame, Mme Coignet, au lendemain de la mort de Considérant, lui a consacré une brochure : *Victor Considérant, sa vie, son œuvre.*

radical que les précédents, à la fois communiste et égalitaire, est Etienne Cabet, né à Dijon. Fils d'un tonnelier, il fut apprenti lui-même, jusqu'à douze ans; puis il étudia, fit son droit et vint à Paris, où il fut attaché au *Recueil* de Dalloz. Affilié à la société des carbonari, il se jeta dans l'opposition. En 1830, il fut quelque temps procureur à Bastia, puis revint à Paris, écrivit des pamphlets, fonda *le Populaire*, et fut condamné, en 1834, à deux ans de prison. Réfugié à Londres, il s'éprit de l'*Utopie* de Morus. De là sa fameuse *Icarie*. Ceux qui crurent à son utopie et voulurent la réaliser s'embarquèrent pour le Mexique. Obligé de les rejoindre, Cabet ne put triompher de mille difficultés, il abdiqua, et mourut tristement à Saint-Louis (Missouri). La colonie fondée à Nauvoo (Illinois), où elle comptait quinze cents membres en 1848, finit par se disloquer. Il se forma deux communautés icariennes, qui ont pu parvenir à une certaine prospérité.

Cabet avait exposé son utopie dans les *Voyages et aventures de lord William Carisdall en Icarie* (1840, 2 vol.). Citons encore : *Association libre pour l'éducation du peuple* (1833); *Douze lettres d'un communiste* (1841); *Propagande communiste* (1842); *la Femme, son malheureux sort* (1847); *Vrai communisme, réalisation de la communauté* (1847); *Almanach icarien* (1848); *l'Ouvrier, ses misères actuelles, leur cause et leur remède, son futur bonheur dans la communauté.*

Ses idées. — Dans l'*Icarie* de Cabet, le capital social est possédé par la société d'une manière indivise, et les produits sont partagés de la manière la plus égale possible. Personne n'y peut vivre sans travail-

ler ; mais le travail est attrayant et modéré : d'ordinaire les bras sont remplacés par les machines ; la durée du travail est la même pour tous : sept heures en été, six heures en hiver ; on se tait pendant les deux premières heures, puis on cause dans les deux suivantes, on chante dans les dernières ; tous se lèvent à cinq heures du matin et se couchent à dix heures du soir. La république assigne leur tâche à tous les travailleurs, aux écrivains et aux savants comme aux autres. Car, en Icarie, règne l'égalité la plus parfaite, malgré les différences de talent, d'aptitudes et de fonctions. Comme il n'y a plus de cause de conflits sérieux, on a supprimé les juges, les bourreaux, les avoués, les avocats et les huissiers. Cabet respecte la famille, mais c'est pour ne pas soulever l'opinion publique, plutôt que par respect pour la morale. Inutile de poursuivre cette analyse.

Critique. — Ce communisme n'est pas moins chimérique que les précédents. On ne peut méconnaître davantage la nature humaine et les conditions essentielles de l'ordre, de la dignité humaine, de toute liberté enviable, du progrès économique et social. Les réformes que proposait Cabet, en attendant l'application intégrale de ses idées, ne sont pas moins chimériques. Il demandait que l'armée fût supprimée ; qu'on prélevât 500 millions sur le budget pour donner du travail aux ouvriers et des logements aux pauvres. Ces mesures, si difficilement applicables, deviendraient vite le commencement de la ruine universelle et de l'anarchie.

890. **Owen** (1771-1858). — Les idées et les essais de l'Anglais Robert Owen ne méritent guère plus de considération, malgré le mérite personnel de leur au-

teur. Né à Newton (comté de Montgomery) d'une famille de pauvres artisans, il entra chez des filateurs de Londres et de Glocester, où il fut vite apprécié. L'un d'eux lui confia le soin de rétablir la manufacture de New-Lanark, tombée en décadence. Après quatre ans, cet établissement où régnaient tous les désordres, la paresse, le vol, l'ivrognerie, fut transformé pour le plus grand bien des ouvriers et le profit des patrons ; il était devenu une famille de deux mille personnes gouvernée par un patriarche.

Ce fut dans ces circonstances qu'Owen conçut son système de réforme sociale. Mais au lieu de révéler le secret de son succès en faisant connaître en détail les voies et moyens qui lui avaient si bien réussi, il s'appliqua plutôt à exposer ses idées morales et sociales dans divers ouvrages, surtout les deux suivants : *Nouveaux aperçus sur la société ou essais sur la formation du caractère humain* (1812) ; *Plan du système rationnel*. En 1819, il présenta au Congrès des représentants de la Sainte-Alliance, réunis à Aix-la-Chapelle, deux *Adresses* en faveur de son plan de réforme, qui naturellement furent peu remarquées. Malgré les sympathies qui lui étaient largement accordées en Angleterre et les ressources dont il disposait, il échoua dans tous ses essais de colonisation : à Motherwel, en Irlande (1819), à New-Harmony, en Amérique (1822), à Orbiston, en Ecosse (1826). A la fin, ses amis et ses associés doutèrent de lui ; il partagea ce qui lui restait de biens entre ses enfants et s'éteignit dans le découragement.

Ses idées. — Voici maintenant sur quelles bases Owen prétendait établir sa réforme sociale : irresponsabilité de l'homme et, par conséquent, exclusion du

blâme et de la louange, de la récompense et du châtiment; amélioration de l'homme par le renouvellement du milieu où il vit; en particulier, réforme intégrale de l'éducation, rendue universelle, gratuite, obligatoire et identique pour tous; communauté des biens et toutes les familles n'en formant qu'une pour ainsi dire; abolition de tous les privilèges pour toutes les suprématies, même celles du talent; suppression des juges, des avocats, des huissiers, etc. ; pas d'autre hiérarchie que celle des fonctions sociales, et celles-ci déterminées par l'âge : les jeunes produisent, plus tard on distribue et on administre; suppression de la monnaie et échange direct des produits contre les produits. Dans le plan d'Owen, chaque colonie, formée de deux à trois mille âmes, groupe diverses industries, agricoles et manufacturières, de manière à pourvoir à ses besoins. Owen pensait que l'invention des machines n'avait fait qu'empirer la situation des travailleurs, et il pensait y remédier en renonçant aux grands centres industriels pour former une foule de petits centres, à la fois industriels et agricoles. Cette dernière vue peut paraître fort juste.

Critique. — Mais malgré certaines vérités de détail, et malgré surtout le mérite personnel d'Owen, ses théories sont condamnées par les lois psychologiques et morales aussi bien que par les données les plus sûres de l'économie politique. Jusqu'ici l'Eglise seule a pu réussir et admirablement à établir la vie commune : l'existence et la prospérité des Ordres religieux en sont la preuve permanente. Mais elle n'a guère recommandé cette vie qu'à des individualités et non à des familles; et elle l'a toujours établie sur les

vertus chrétiennes pratiquées tous les jours et dans tous les détails, souvent jusqu'à l'héroïsme. Elle seule encore serait capable, si cela devenait opportun, de réaliser une association plus intime des familles et une certaine communauté de biens ; mais ce ne sera toujours que pour mieux sauvegarder les principes de la morale et du droit, que la plupart des utopistes socialistes commencent par sacrifier.

Après ceux de Fourier, de Cabet, d'Owen, on pourrait citer bien d'autres plans de réforme sociale suivis d'essais plus ou moins généreux et téméraires : tous accusent l'erreur du socialisme et son impuissance. « Si notre temps n'oubliait pas si vite, dit à ce sujet M. Winterer, on se serait rappelé que de nombreux essais communistes et socialistes ont été faits dans l'Amérique du Nord depuis 1825. Semler (*Histoire du socialisme et du communisme dans l'Amérique du Nord*, 1880) en énumère plus de quarante, qui ont tous fini par échouer (1). »

891. **Louis Blanc** (1811-86), né à Madrid et mort à Cannes, a préparé lui aussi le socialisme contemporain. Il s'occupa d'abord de littérature, puis écrivit dans divers journaux démocratiques. En 1839, il publia dans la *Revue du progrès social* le premier jet de son pamphlet sur *l'Organisation du travail*, souvent réédité depuis (9e éd. 1850). Son *Histoire de dix ans* acheva de le rendre populaire. A la révolution de 1848, il fut membre du gouvernement provisoire, président de la fameuse commission pour les travailleurs, représentant de la Seine à la Constituante. Il fit signer un décret par lequel le gou-

(1) *Le socialisme contemporain*, p. 3.

vernement provisoire s'obligeait à « *garantir* à l'ouvrier son entretien par le travail et à procurer du travail à tous les citoyens ». En conséquence, furent créés les fameux *Ateliers nationaux*. Impliqué dans l'insurrection de juin, il s'exila à Londres, où il écrivit le *Nouveau monde*, organe de ses idées. A la chute de l'empire, il rentra en France et fut député de la Seine en 1876. Il protesta énergiquement contre la Commune en 1871. Citons encore, parmi ses écrits : *Catéchisme des socialistes* (1849) ; *le Socialisme ; Droit au travail.*

Malgré les avantages qu'il a sur les utopistes précédents, Louis Blanc est lui aussi un socialiste en même temps qu'un révolutionnaire. Mis en demeure d'organiser le travail selon sa théorie, il ne put y parvenir et fut effrayé du désordre social où venaient aboutir ses théories.

892. **Proudhon** (1809-65) devait rompre bruyamment avec tous les socialistes précédents, mais sans rompre pour cela avec le socialisme. C'est de lui peut-être, non moins que de Karl Marx, qui fut son adversaire, que relève le socialisme contemporain.

Joseph Proudhon naquit à Besançon. Au collège, où il fut admis comme externe, il se distingua rapidement et se passionna pour toutes sortes de lectures. A dix-neuf ans, obligé de venir en aide à sa famille, dont il était l'aîné, il entra dans une imprimerie, puis fit son tour de France et devint prote dans sa ville natale. En imprimant des livres pour le séminaire, il se familiarisa avec la théologie et apprit même l'hébreu. En 1839, dans un concours ouvert par l'Académie de Besançon sur la *Celébration du dimanche*, il obtint une mention et le bénéfice d'une pension de

1500 francs ; ce qui lui permit pendant deux ans de poursuivre les études sociales qui l'attiraient vivement. En 1840, paraissait son premier opuscule : *Qu'est-ce que la propriété ?* Il répondait : « La propriété c'est le vol. » A cette autre question : « Qu'est-ce que Dieu ? » il répondait par ce blasphème : « Dieu c'est le mal ». Ses écrits dès lors se multiplièrent. Son *Avertissement aux propriétaires* lui attira des poursuites. En 1843 parut : *De la création de l'ordre dans l'humanité*, système d'organisation politique ; en 1846 : *le Système des contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère*, son ouvrage le plus remarquable, où il réfutait les communistes qui l'avaient précédé aussi bien et plus vivement encore que les économistes libéraux de l'école anglaise. Mais ce ne fut qu'après la révolution de 1848 qu'il devint populaire ; il rédigea à Paris *le Représentant du peuple*, qui fut supprimé ; élu député de la Seine à la Constituante, il posa en chef de secte et attaqua, pour ainsi dire, tous les partis à la fois dans des brochures et divers journaux. En 1849, il créa une *Banque du peuple*, qui échoua ; son but était d'arriver à l'abolition de l'intérêt. Condamné à trois ans de détention pour délit de presse, il écrivit dans sa prison : *Confessions d'un révolutionnaire* (1849) ; *Intérêt et principal* (1849) ; *Gratuité du crédit* (1850), où il résume ses discussions avec Bastiat, etc. Après 1852, il rentra dans la vie privée. Citons encore : *de la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858), ouvrage qui l'obligea à s'exiler pour quelque temps en Belgique ; *Théorie de la propriété* (1865), publié après sa mort ; *Théorie de l'impôt* (1861), où il propose d'établir un impôt unique sur le revenu foncier,

ce revenu dût-il disparaître tout entier; ce qui équivaudrait alors à une sorte de collectivisme, où les propriétaires ne seraient plus que des fermiers : « L'impôt sur le revenu foncier, dit-il, doit croître avec les besoins de l'Etat, dût la rente foncière, par cet accroissement, disparaître entièrement pour le propriétaire (1) ».

Proudhon a mis fin, pour ainsi dire, au communisme des écoles précédentes, et il a préparé l'avènement d'un socialisme nouveau. Beaucoup de ses idées sont de nature à surprendre et il est difficile de les accorder ensemble : il aimait le paradoxe et se proposait d'étonner le public peut-être autant que de le persuader. Néanmoins on ne peut lui dénier le titre de penseur et d'écrivain : il a des vues profondes et justes, des pages étincelantes de verve (2).

(1) Le mémoire de Proudhon sur *l'Impôt* fut présenté à un concours ouvert par le gouvernement vaudois (1860) et partagea le prix avec un travail de Mlle Clémence Royer. Or, détail curieux à noter, Proudhon venait précisément de nier dans ses écrits l'intelligence des femmes. Le travail de son émule fut publié sous ce titre : *Théorie de l'impôt ou la dîme sociale* (1862, 2 vol.). Née en 1830, à Nantes, d'une famille royaliste catholique, Mlle Clémence Royer s'est occupée de philosophie, d'économie politique, etc. Elle a voyagé en Angleterre, vécu longtemps en Suisse, fait un cours de philosophie à Lausanne pour les jeunes filles, etc. Elle a traduit *l'Origine des espèces*, de Darwin (1862).

(2) « Proudhon, pamphlétaire admirable, dialecticien terrible, écrivain puissant et coloré, fut un des hommes les plus complexes qui aient agi, au XIXe siècle, sur l'esprit public. Personne n'a plus vivement attaqué la propriété; peu de gens l'ont mieux défendue. Personne n'a plus chaudement embrassé le parti de la Révolution; peu de gens ont plus violemment médit des révolutionnaires... » (Arthur Desjardins, *le Socialiste Proudhon et le nihiliste Herzen*, Acad. des sciences morales, 1895, I, p. 820.) — Voir du même auteur : *Proudhon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine* (1896, 2 vol.).

Quand il déclare que la propriété c'est le vol, ce n'est pas qu'il rejette toute propriété, puisqu'il la rétablit sous le nom de possession perpétuelle ; mais c'est qu'à ses yeux le travail seul est la justification de la propriété ; celle-ci ne devrait s'accroître que dans la mesure du travail. Karl Marx insistera, à son tour, sur cette même idée fondamentale. Proudhon ne s'en sépare pas moins et violemment des communistes : il repousse le droit au travail, la suppression de la peine de mort. Il veut l'abolition de l'intérêt ; ce qui n'est pas fait pour déplaire absolument à certains économistes chrétiens. D'autre part, avec les libéraux les plus avancés, il exagère la liberté individuelle et réduit le rôle de l'Etat à rien, pour ainsi dire, à *l'an-archie*. Mais, par contre, il ressuscite la puissance patriarcale, il accorde un pouvoir illimité au père de famille. Ses opinions sur la femme ne sont pas moins personnelles : il n'a pas compris la dignité et le rôle de la femme, qu'il place beaucoup au-dessous de l'homme. Lui-même cependant vénérait sa mère, appréciant beaucoup ses qualités d'esprit, et se montrait fier de lui ressembler plutôt qu'à son père. En somme, Proudhon, malgré sa devise : *Destruam et œdificabo*, était plus capable de détruire que d'édifier ; sa critique est souvent irrésistible, mais sa propre doctrine est confuse, comme l'était son immense lecture. Il est tombé dans des contradictions, dont il n'a jamais su se dégager. Il s'était épris des rêveries de Hégel ; et ce n'est pas la fréquentation de ce penseur allemand qui pouvait l'aider à éclaircir ses propres idées et à les concilier.

893. **Le socialisme collectiviste**, dont nous devons parler maintenant, diffère des précédents

par l'apparence scientifique sous laquelle il se présente; il en diffère surtout par l'influence énorme qu'il a exercée et l'organisation d'une masse imposante d'adhérents : « Le socialisme organisé, tel que nous le voyons sous nos yeux, dit à ce sujet M. Winterer, appartient à notre siècle. Il est l'ombre de sa civilisation, il est la conséquence de son état moral et de son système économique. » (1) Son principal auteur est Karl Marx, qui a écrit le *Capital*, l'un des quelques livres qui ont remué ce siècle : « C'est Karl Marx, continue M. Winterer, qui trouva la formule du socialisme actuel. L'ami et le collaborateur de Marx, Frédéric Engels dit à son sujet : « Nous devons « à Marx deux grandes découvertes : il nous a donné « la conception synthétique de l'histoire au point de « vue matérialiste et il a dévoilé le mystère de la « production capitaliste, en rendant compte de la « *plus-value*. Grâce à ces deux découvertes, le socia- « lisme est devenu une science... » Le système marxiste tend à remplacer la *propriété privée* par la *propriété collective*; il veut, selon le langage de Marx, transformer le *capital privé* en *capital collectif*. « L'alpha et l'oméga du socialisme, dit avec « raison le docteur Schœffle, c'est la transformation « du capital privé, soumis à la loi de la concurrence, « en un capital collectif unique. » Le socialisme marxiste est appelé avec raison le *collectivisme*. »

Or, voici les bases sur lesquelles il repose.

De l'aveu des économistes libéraux, « le travail est la source et la mesure de la richesse ». Toute la richesse a pour cause le travail, et celui-ci a droit à

(1) *Le Socialisme contemporain*, p. 2.

l'intégralité de son produit. A. Smith dit lui-même : « Le produit du travail constitue la récompense naturelle ou le salaire du travail. Dans cet état primitif qui précède l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux, le produit entier du travail appartient à l'ouvrier. Il n'a ni propriétaire ni maître avec qui il doive partager ». Tel est donc le droit. Mais de fait qu'est-il arrivé ? Le capital s'est formé et il a exigé une part dans les fruits du travail, soit à titre d'intérêt, soit à titre de profit. Si encore ses exigences avaient été modérées, la situation des travailleurs eût été tolérable. Mais les prétentions du capital se sont élevées dans la même mesure où il s'accroîssait prodigieusement avec l'invention des machines, le développement de l'industrie et le progrès de la civilisation. Or cette augmentation du capital social était moins due au travail ou à l'industrie des capitalistes qu'à l'évolution naturelle de la société et « aux conjonctures ». Ils ont été cependant les seuls à en profiter. Comme le dit Lassalle, « ce n'est ni l'abstinence, ni la privation qui sont la source du capital, né lui-même du profit, mais presque uniquement les conditions extérieures, fruit du développement de la civilisation elle-même et auxquelles les individus sont presque étrangers : de sorte qu'en réalité, si le capital est du travail accumulé, c'est le travail d'autrui qui s'accumule pour le constituer, et le profit est du travail non payé ». Dans la concurrence du capital et du travail, celui-ci a été fatalement vaincu. En vertu de la loi de l'offre et de la demande, que justifient absolument ou sans réserve suffisante tous les économistes libéraux, le salaire s'est trouvé abaissé et maintenu même au strict nécessaire, c'est-à-dire à ce qu'exige l'entre-

tien de la classe ouvrière : cette *loi d'airain*, formulée par Turgot, confirmée par Smith et Ricardo, en empêchant le prolétaire de périr, n'a cessé en même temps de l'asservir en comprimant son essor (1).

Dans le régime économique actuel, si bien nommé le *capitalisme*, tous les avantages de la richesse, tous les bénéfices de la civilisation sont donc réservés aux capitalistes, c'est-à-dire à une classe de gens oisifs pour la plupart, qui ne produisent rien ; tous les travaux les plus durs, au contraire, sont pour la classe laborieuse, qui produit tout. Et ce régime ne peut qu'empirer avec le temps, en vertu des mêmes lois qui l'ont créé. Le travailleur ne recevant qu'une partie du produit de son travail. à titre de salaire, la *plus-value* s'ajoute au capital déjà existant et en accroît encore les exigences. La réforme qui s'impose consiste donc dans la destruction même du capitalisme, dans la restitution à la collectivité de toute la plus-value accaparée jusqu'ici par les individus. A chacun désormais selon son travail.

Mais ici la question se complique. Car il s'agit de savoir ce que l'on entend par le travail : est-ce l'*effort* ou le *produit* ? et quel produit ? Il s'agit aussi de savoir quelle sera la mesure du travail. Or Karl Marx entend par le travail le produit *socialement utile*. Et quant à la mesure de ce travail, mesure qui donne la *valeur d'échange*, il prend pour unité la

(1) Notons cependant que la *loi d'airain* telle que Lassalle l'a définie, en vertu de laquelle l'augmentation de la population ouvrière serait toujours en raison de l'amélioration du sort matériel des ouvriers, n'a pas été reconnue par Karl Marx ; elle a été niée par Liebknecht ; admise par le programme de Gotha, elle fut écartée de celui d'Erfurt. (Winterer, Op. cit. p. 135.)

journée ou mieux encore l'heure de travail normal. Il accepte donc le principe de Ricardo, que le travail est la mesure de la valeur : « Comme valeur, dit-il, les marchandises destinées à l'échange ne sont que du travail cristallisé. »

Voilà donc le grand principe de la répartition des richesses dans la *société socialisée*, telle que l'imaginent les collectivistes. Quant à tracer un plan complet et tant soit peu précis, Karl Marx n'y a pas songé, et ses successeurs n'y ont pas encore réussi. Ils nous laissent entrevoir cependant diverses institutions, par exemple d'immenses magasins nationaux pourvus de toutes les marchandises nécessaires, cotées selon le nombre de journées ou d'heures de travail qu'elles ont coûté. C'est là que les travailleurs pourront s'approvisionner en échange de bons de travail équivalents. Mais ce n'est pas sur ce détail particulier ou quelque autre semblable que doit porter une critique sommaire du système.

894. **Critique**. — Reconnaissons d'abord que les socialistes élèvent souvent de justes plaintes contre le libéralisme et le régime actuel de la société qui en est sorti. En effet, après l'abolition des corporations et des propriétés collectives, accomplie à la Révolution, les classes laborieuses ont été privées de leurs défenses naturelles, elles ont été foulées par une certaine bourgeoisie rationaliste bien plus que celle-ci n'avait pu l'être par la noblesse. Mais il s'agit de savoir si les principes du socialisme sont justes, si les réformes qu'il propose ne sont pas pires que le mal qu'il prétend guérir. Or, à ce double point de vue, le socialisme est condamnable. Il est vrai, sans doute, que le travail est à l'origine de toute richesse et qu'il

a droit sur ses propres fruits. Mais c'est précisément le travail qui crée le capital, et justifie sa possession avec ses bénéfices légitimes. Nous ne parlons pas ici du capital créé par la fraude et l'usure, mais seulement de celui qui est justement acquis et justement transmis. Les collectivistes n'ont donc pas le droit de revendiquer pour la collectivité toutes les propriétés privées ni surtout les patrimoines des familles : le collectivisme se heurte ici contre les droits naturels et imprescriptibles (1).

Ensuite le travail qui est la source de la richesse n'est pas seulement le travail manuel, mais c'est encore le travail intellectuel, par exemple celui qui est impliqué dans une direction industrielle plus ou moins laborieuse et toujours indispensable. Et puis, parmi les travaux intellectuels, il en est une foule dont l'utilité sociale est toute morale ou principalement telle. Quelle sera la part de ces travaux dans la répartition des produits? Les collectivistes ne le disent pas, ou plutôt ils font assez entendre que, dans leur système, les plus hautes aspirations de l'homme (religieuses, philosophiques, artistiques, etc.) seraient sacrifiées au bien-être et au plaisir, et que le triomphe du collectivisme serait le triomphe du matérialisme social.

Enfin, la société rêvée par le collectivisme est une monstruosité et une utopie. La liberté individuelle et ses initiatives si fécondes y sont étouffées, comme dans les autres formes de communisme. Tous les appétits sont déchaînés, et il n'y a plus même le mobile de l'intérêt individuel pour les modérer et les assagir.

(1) Cf. l'Encyclique *Rerum novarum*, qui réfute le collectivisme avec la plus grande force.

La personne n'est plus qu'un rouage dans le mécanisme social. Mais ce mécanisme lui-même ne peut fonctionner paisiblement ni même s'organiser. Qui assignera à chacun sa profession et son travail? Les travaux seront-ils également rémunérés, celui du manœuvre comme celui de l'architecte? Quels travaux seront réputés utiles socialement? etc. Les collectivistes eux-mêmes ne sauraient le dire, et la plupart songent plus à détruire la société qu'à la reconstituer : « Chose étrange, dit à ce sujet M. Winterer, un parti qui n'a aucun plan précis de réorganisation sociale, convie les ouvriers du monde entier à s'unir pour la destruction de l'édifice social actuel ; et, alors qu'il ne sait pas ce qu'il donnera aux masses altérées de jouissances, il affirme avec une audace inouïe qu'il est le salut » (1). Il n'est pas difficile de reconnaître, conclut-il encore, que « le collectivisme n'est pas fixé sur l'organisation de sa société socialisée, qu'il présente néanmoins comme l'idéal social » (2).

895. **Histoire du collectivisme**. — Nous devons maintenant esquisser l'histoire du collectivisme.

(1) *Ouvrage cité*, p. 117 et 42.

(2) M. Schaëffle, sans prêcher pour cela le collectivisme, a essayé de tracer dans *la Quintessence du socialisme*, un plan quelque peu détaillé. Mais ce plan et ceux qui ont suivi ne sont pas de nature à enlever au collectivisme absolu et matérialiste son caractère chimérique.

(Cf. *Nouv. Dict. d'économie politique*, II, p. 853, v. *Socialisme*). — Nous ne saurions d'ailleurs souscrire au libéralisme de l'ouvrage ni à celui de l'auteur. Il conclut ainsi sa réfutation du socialisme : « Faux comme théorie, impraticable dans son application, haïssable dans ses violences, le socialisme a subsisté et s'est développé comme aspiration, et c'est un point qui doit retenir l'attention des esprits impartiaux » (p. 856).

Fondé par Karl Marx et répandu par des agitateurs tels que Lassalle, Liebknecht, Bebel, il a envahi le monde entier et surtout l'Allemagne, où il possède des organes nombreux et compte près de deux millions d'électeurs. En 1847, se tint à Londres, une conférence de socialistes allemands, qui adressèrent aux ouvriers des deux mondes un manifeste terminé par ces mots de Karl Marx, souvent répétés depuis : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Mais la répression de la révolution de 1848 ajourna les espérances des collectivistes. L'*Internationale* ou ligue ouvrière fédérative, qui posait la question sociale au-dessus des questions de frontières, ne fut fondée qu'en 1866. Elle tint, avant 1870, quatre congrès généraux : à Genève (1866), à Lausanne (1867), à Bruxelles (1868) et à Bâle (1869). Le congrès de Bâle déclarait que la société a le droit de transformer la propriété privée en propriété collective et que cette transformation est une nécessité sociale. Sans aborder directement la question religieuse, les internationalistes des divers congrès donnèrent souvent des preuves d'irréligion et d'impiété. La *Commune* de 1871 fut leur œuvre. Son écrasement marqua le déclin de l'Internationale, qui disparut quelques années après, mais en laissant deux fils : le socialisme international et l'anarchisme. Nous ne parlons maintenant que du premier, qui se développa rapidement.

A l'exposition de 1889, on vit siéger à Paris deux congrès socialistes internationaux : celui des *Marxistes* et celui des *Possibilistes*. Les uns et les autres admettent la théorie de la propriété collective de Karl Marx. Mais les *possibilistes* pensent qu'il faut d'abord se proposer ce qui est *possible*, c'est-à-dire

arriver à la propriété collective de la *commune*. Le congrès des *Marxistes* était moins nombreux que l'autre, bien qu'il comptât 381 délégués, représentant vingt nationalités; mais son influence internationale fut dominante. Remarquons parmi les congressistes les plus influents : les Allemands Bebel, Liebknecht, de Vollmar et Bernstein, rédacteur principal du *Sozial-demokrat;* les Français Jules Guesde, Lafargue et Vaillant; les Autrichiens Adler et Léo Frenckel; les Anglais Aveling et Morris; les Belges Anseele et de Pœpe; le Hollandais Domela Nieuwenhuis; les Italiens Costa et Cipriani; le Russe Lawroff; le Suisse Brandt; les Américains Bush et Hales (1). Le congrès était présidé par Liebknecht et Vaillant, conseiller municipal de Paris. Il vota la réduction de la journée de travail à 8 heures; l'interdiction du travail des enfants avant l'âge de 14 ans, les enfants de 14 à 18 ans ne devant travailler que 6 heures; l'interdiction, en principe, du travail de nuit et l'interdiction absolue pour les femmes et les ouvriers de moins de dix-huit ans; un temps de repos de 36 heures par semaine; une surveillance mieux organisée de la grande industrie et de l'industrie domestique, les inspecteurs devant être soldés par l'Etat et la moitié au moins d'entre eux devant être choisie par les ouvriers; l'interdiction du paiement en nature, etc. Il décida aussi que, le 1er mai 1890, les ouvriers de tous les pays feraient une grande démonstration en faveur de la journée de 8 heures.

On comprend que les collectivistes, en prenant ainsi en main la cause des travailleurs et en élevant plus

(1) Winterer, *ouvrage cité*, p. 88.

d'une réclamation juste, aient accrédité leur parti et leurs doctrines.

Entre tous les autres, le socialisme allemand s'est montré depuis longtemps le mieux organisé et le plus expansif. Malgré les persécutions dirigées contre lui par Bismarck (loi de répression du 21 oct. 1878), qui autrefois avait eu des intelligences avec Lassalle, et peut-être à cause de ces persécutions mêmes, le socialisme allemand s'est propagé prodigieusement, comme le témoignent ses succès croissants aux élections du Reichstag. Après une diminution passagère, les candidats socialistes obtinrent un million de voix en 1887, trois cent mille de plus qu'en 1877; ils en obtinrent 1.427.877 en 1890 et 1.786,738 en 1893, où 44 députés socialistes furent élus. Après avoir renoncé à la loi de répression, le gouvernement a menacé et sévi de nouveau dans ces derniers temps, mais il ne peut se flatter encore d'avoir conjuré le péril socialiste.

En France, les socialistes se sont divisés, comme nous l'avons vu, en *Possibilistes* et en *Marxistes*. Les Possibilistes se subdivisent en *Broussistes* et *Allemanistes*. Bien d'autres fractions se sont formées et se forment tous les jours encore; mais, malgré ces divergences, les socialistes français poursuivent, en somme, le même but. En 1893, ils ont réuni 599.588 voix, sur 7.153.472; le nombre de leurs députés élus s'élève à 37, dont 6 Allemanistes, 2 Broussistes, 4 Blanquistes (1), 13 Indépendants et 12 Marxistes.

(1) Louis-Auguste Blanqui (1805-81), frère de l'économiste, a conspiré toute sa vie sous tous les régimes. Condamné maintes fois, grâcié, amnistié, il avait conquis une certaine popularité parmi les socialistes et les radicaux. Il a écrit dans sa prison : *l'Eternité dans les astres* (1872).

La *Petite République* est leur organe principal. Beaucoup de conseils municipaux ont été envahis par les socialistes. Au Congrès de Marseille, où parut Liebknecht, le collectivisme français a fait des avances aux paysans et a paru vouloir respecter les petites propriétés rurales.

En Angleterre, le socialisme allemand s'est répandu difficilement, à cause du sentiment religieux qui est encore profond dans la classe ouvrière, et aussi parce que les *Trades Unions* ou associations ouvrières, admirablement organisées, satisfont à la plupart des aspirations légitimes de leurs membres. Néanmoins, en 1882, fut fondée la *Fédération démocratique d'Angleterre*, qui devint la *Fédération démocratique socialiste*. En 1885, une scission eut lieu dans son sein d'où résultèrent la *Fédération démocratique* et la *Ligue socialiste*. L'attention publique fut attirée sur le mouvement socialiste par la grève des cent mille ouvriers des docks, qui dura du 13 août au 14 septembre 1889. L'agitateur principal était Burns ; le pacificateur fut le cardinal Manning. Malgré tout, le socialisme n'a cessé de progresser et il envahit de plus en plus les *Trades Unions* qui d'abord s'étaient montrées réfractaires.

En Belgique, le libéralisme irréligieux a favorisé indirectement la propagation de l'Internationale et du collectivisme. En 1886, il y eut des désordres sanglants à Liège, à Charleroi, etc. En 1893, les socialistes ont obtenu par des menaces de grève générale que la Constituante votât la proposition Nyssens, qui admet en principe le suffrage universel. Une minorité importante les représente au Parlement ; ils sont entrés dans le corps enseignant de l'université de Bruxelles.

Leur principal organisateur est Anseele ; l'un des agitateurs les plus fougueux, plus d'une fois désavoué par les siens, est Defuisseaux.

Nous ne suivrons pas le collectivisme dans les autres contrées, en Europe et en Amérique, et nous nous bornerons, pour achever cette étude, à passer en revue ses principaux chefs.

896. **Karl Marx** (1818-1883) naquit à Trèves d'une famille juive convertie au protestantisme. Il étudia le droit à Bonn, s'adonna aussi à la philosophie, à l'économie politique et sociale Bien qu'apparenté à l'aristocratie, il se jeta dans l'opposition radicale et collabora à la *Gazette rhénane*. Après la suppression de cette feuille, il se réfugia à Paris, où il publia, avec Henri Heine, le journal *En avant* (Vorwærtz), etc. Expulsé de France en 1844, il passa en Belgique. En 1847, il rédigeait, avec son ami Engels, le fameux manifeste socialiste dont nous avons parlé ; il y posait les deux principes suivants : 1° que l'intérêt des travailleurs étant le même partout en face des capitalistes devait dominer la question de nationalité ; 2° que les travailleurs n'ont à compter que sur eux-mêmes et qu'ils arriveront à s'affranchir en conquérant d'abord les droits politiques. La conclusion était le cri de ralliement : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Expulsé de Belgique en 1848, Karl Marx rentra en Allemagne et publia à Cologne pendant quelques mois la *Nouvelle Gazette rhénane*, à laquelle collaboraient Engels, Lassalle, Wolf. L'année suivante, le journal fut supprimé et Karl Marx se réfugia à Londres, où il demeura jusqu'à sa mort En 1866, il fondait l'*Internationale*, dont il inspira les statuts. En 1870, il essaya vainement par des mani-

festes d'exercer quelque influence sur les événements : l'annexion de l'Alsace-Lorraine ne fut pas empêchée et la *Commune* fit son œuvre de destruction. Le prestige de Marx baissa et on commença à l'appeler *le juif allemand*. Citons de lui : *la Misère de la philosophie*, réponse à la *Philosophie de la misère* de Proudhon (1847) ; la *Critique de l'économie politique* (1859) et surtout *le Capital* (1867).

Ses idées nous sont déjà connues. Ajoutons seulement qu'il est expressément matérialiste et athée. Il « a nié Dieu, l'âme, la vie future et tout ordre surnaturel ; il a fait de l'histoire de l'humanité l'histoire de la production et de la consommation. C'est exclusivement à ce point de vue que les hommes et les événements sont appréciés. Jamais le niveau de la vie humaine n'a été ainsi abaissé. La grande parole chrétienne : L'*homme ne vit pas seulement de pain*, est un scandale pour un socialiste de l'école de Marx » (1). Par une contradiction singulière, il a professé le darwinisme et il a essayé de justifier la propriété collective en disant qu'elle existait à l'origine. Ce serait donc retourner à la sauvagerie que d'aller au collectivisme. Et puis il est absurde qu'on prétende servir les intérêts du peuple en professant la doctrine de la *sélection naturelle*, de la *survivance du plus apte*, de la *lutte pour l'existence*. Cette théorie justifie plutôt tous les abus de la force et l'exploitation des masses par un petit nombre de jouisseurs : c'est la doctrine favorable au libéralisme absolu et non point au socialisme, à moins que celui-ci ne soit qu'un mensonge et le moyen de substituer quelques

(1) Winterer, ouvrage cité, p. 30.

ambitieux qui veulent parvenir à ceux qui sont déjà rassasiés.

Frédéric Engels (1819-1895), né à Bormen (Prusse), mort à Londres, fut le disciple fidèle, le collaborateur et l'ami de Karl Marx. Il appartenait à la classe aisée et il a laissé lui-même une assez belle fortune. Il prit une part active au mouvement révolutionnaire de Bade (1848-49) et dut s'enfuir en Angleterre. En 1845, il avait publié à Leipzig une brochure où il dénonçait les souffrances de la classe ouvrière en Angleterre; il prédisait et à courte échéance une révolution sociale. Mais il a dû reconnaître, dans une seconde édition, publiée il y a quelques années, que le sort des ouvriers anglais a été grandement amélioré, sans aucune réaction violente. Il a publié encore *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* (1894), où il essaie de justifier de la manière la plus arbitraire les idées de son école.

897. **Lassalle** (1825-1864) naquit à Breslau de parents juifs ; il étudia au gymnase de sa ville natale, puis à l'école commerciale de Leipzig ; mais il renonça bientôt au commerce exercé par son père pour s'occuper de droit, de philosophie et de philologie. Il se distingua aux universités de Breslau et de Berlin et entreprit même, à dix-neuf ans, un ouvrage de philosophie sur « Héraclite le Ténébreux », qu'il publia plus tard, en 1857. On peut le compter parmi les disciples de Fichte et de Hégel ; mais les idées politiques et sociales absorbèrent bientôt son esprit. Il visita Heine à Paris et se proposait de professer à Berlin ; puis il se jeta dans une série d'aventures romanesques qui l'amenèrent avec ses amis devant les tribunaux. Il collabora avec Karl Marx à la *Nouvelle Gazette*

rhénane, fut condamné à six mois de prison, en 1849, dans le gouvernement de Dusseldorf. En 1859, à l'époque de la guerre d'Italie, il publia une brochure politique, où il plaidait pour l'alliance de la Prusse avec l'Italie et la France, afin de réaliser, au détriment de l'Autriche, l'unité italienne et l'unité allemande, dont il était un partisan fanatique. Il pensait aussi, avec Bismarck, que les grandes révolutions historiques ne s'accomplissent que par la force. A partir de 1862, il entreprit une grande campagne socialiste et souleva le monde ouvrier de l'Allemagne du Nord, jusque-là si difficile à émouvoir ; il combattit avec passion Schulze-Delitzsch, qui voulait lui aussi améliorer le sort des ouvriers, mais sans l'intervention de l'Etat. En 1863, il devint directeur d'une association générale des travailleurs allemands, qui se constitua à Leipzig. L'année suivante, il mourut à Genève des suites d'un duel qu'il s'était attiré par de nouvelles aventures.

Citons parmi ses écrits : *le Système des droits acquis* (1861), où il s'élève contre la propriété individuelle et l'hérédité ; *Programme aux ouvriers*, qui lui attira des poursuites comme ayant excité les classes pauvres à la haine contre les riches ; un pamphlet mordant intitulé : *M. Bastiat Schulze de Delitzsch, le Julien économique ou capital et travail.*

Lassalle fut un homme passionné, impatient de tout frein, et un agitateur hors ligne : « Il est l'enfant des temps nouveaux, disait de lui Henri Heine ; il ne sait rien du renoncement et de la modestie que nous avons dû pratiquer *nous autres*, avec plus ou moins d'hypocrisie. Il appartient à une génération qui veut

jouir et dominer ». Ses partisans, les *Lassalléens*, furent souvent en désaccord avec ceux de Karl Marx : le socialisme de l'un diffère notablement, en effet, du socialisme de l'autre. Lassalle est plus pratique ; Marx plus théorique. Le premier voulait s'appuyer sur l'Etat actuel ; le second, voulait le renverser avec la société. Le premier visait un socialisme d'Etat national ; le second, un socialisme international.

Liebknecht, né à Giessen, en 1826, étudia la philosophie aux universités de Giessen, de Berlin, de Marbourg, prit part au mouvement révolutionnaire de Bade en 1849, passa en Suisse, puis en Angleterre. Il rentra en Allemagne en 1862, à l'amnistie, collabora à divers journaux, fut mêlé à l'agitation ouvrière de 1865. Elu député au Parlement en 1867, il combattit la politique de Bismarck, désapprouva la guerre avec la France, l'annexion de l'Alsace-Lorraine, fut condamné avec Bebel à deux ans de prison en 1872. Il entra en 1874 au Reichstag, où il n'a cessé d'être l'un des principaux représentants du socialisme.

Comme Marx, dont il est le disciple, Liebknecht a fait profession d'athéisme. Il contribua beaucoup, lors du congrès de Gotha de 1875, à réconcilier les Lassalléens et les Marxistes, en leur faisant souscrire le même programme, dit *programme de Gotha*. Marx conseillait l'intransigeance ; mais, a dit plus tard Liebknecht « jamais je ne crois avoir rendu de plus grand service au parti qu'à ce moment, en refusant de suivre le conseil de mon ami et de mon maître ».

Bebel, né à Cologne en 1840, exerça d'abord le métier de tourneur à Leipzig, et devint bien vite l'un des membres les plus actifs du mouvement populaire allemand. Dès 1865, il était président de la société

ouvrière de Leipzig. En 1871, il fit partie du premier Reichstag de l'empire allemand; privé de fortune, il travaillait, dans l'intervalle des séances, chez des tourneurs de Berlin; ce qui ne l'empêchait pas de se montrer à la tribune et ailleurs l'un des chefs les plus capables de son parti. En 1872, il fut condamné, avec Liebknecht, à deux ans de forteresse et, en outre, à neuf mois de prison et à la perte son titre de député pour crime de lèse majesté, Mais il fut réélu et n'a cessé d'être l'un des coryphées du socialisme.

Bebel a fait profession d'athéisme à diverses reprises et même en plein Reichstag. Il disait en 1881 : « Notre but sur le terrain politique est la République, sur le terrain économique le socialisme, et sur ce qu'on appelle le terrain religieux l'athéisme ». Il avait dit trois ans auparavant, en 1878 : « Hæckel, le principal représentant du darwinisme, ne comprend pas que le darwinisme puisse favoriser le socialisme, ni que le socialisme se trouve intimement en rapport avec le darwinisme. Hæckel ne comprend rien à la science sociale. » Nous relevons ici la même contradiction que chez Karl Marx.

898. **Benoit Malon** (1841-1893). — Parmi les penseurs socialistes, il en est peu que l'on puisse comparer à Benoît Malon, né près de Saint-Etienne (Loire), mort à Asnières, fondateur de la *Revue socialiste* (1885). Il dut sa première éducation à son frère, instituteur. D'abord simple manœuvre, puis ouvrier teinturier, il continua seul ses études et se fit connaître dans les milieux révolutionnaires. Membre actif de la Commune, il se réfugia en Suisse après la répression et rentra en France lors de l'amnistie. Ses nombreux ouvrages ont contribué beaucoup à la propagation du

socialisme en France. Citons : *la Troisième Défaite du prolétariat français ; Histoire critique de l'économie politique, la Question sociale* (1876) ; *Spartacus ou la guerre des esclaves, roman historique* (1877) ; *Histoire du socialisme depuis son origine jusqu'à nos jours* (1879) ; *Capital et travail*, traduit de Lassalle (1879) ; *la Quintessence du socialisme*, trad. de Schæffle (1888) ; *Histoire du socialisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours* (1880-85, 5 vol.) ; *le Nouveau Parti* (1880-1, 2 vol.); *Manuel d'économie sociale* (1883) ; *le Socialisme réformiste* (1885) ; *l'Agiotage* de 1715 à 1870 (1885); *Constantin Pecqueur*, doyen du collectivisme français (1887) ; *la Morale sociale* (1887) ; *le Socialisme intégral* (1890-2, 2 vol.).

On retrouve dans Benoît Malon toutes les doctrines socialistes de ses prédécesseurs, mais éclairées et ordonnées autant du moins qu'elles peuvent l'être par un esprit français. Les attaques qu'il dirige contre le libéralisme économique et notre état social ne sont que trop souvent justifiées, et trop peu comprises des défenseurs du régime sous lequel nous vivons ; mais le socialisme qui a séduit cet esprit distingué et infatigable, aigri par l'épreuve et non désabusé, n'en reste pas moins une doctrine chimérique et malfaisante. L'une de ses dernières paroles a été : « Je meurs dans ma foi panthéiste, évolutionniste et socialiste » (1). Il ne pouvait pas mieux affirmer le lien qui unit ensemble ces diverses erreurs. Son cadavre a été livré au four crématoire.

(1) V. Discours de Léon Say. (*Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales*, 1896, janv., p. 31.)

899. **Autres socialistes**. — Signalons encore quelques socialistes contemporains :

Lafargue (1) est né à Santiago de Cuba en 1842 ; il étudia la médecine à Paris, embrassa d'abord les idées de Proudhon, puis celles de Karl Marx, avec lequel, dans la suite, il mit en rapport Jules Guesde. Il prit part à la Commune de Paris, s'enfuit en Espagne, passa en Angleterre, où il gagna sa vie comme graveur et lithographe, rentra en France à l'amnistie de 1880. Il a été élu député de Lille en 1891. Citons de lui : *le Droit à la paresse, la Religion du capital* (1887).

Jules Guesde représente à la Chambre les idées de Karl Marx. Il est le chef d'un groupe socialiste important, les *Guesdistes*. D'autres groupes se réclament d'Allemane (*Allemanistes*), ou de *Brousse* (*Broussistes*), etc. (2). Ces divisions des socialistes sont allées se multipliant à la suite du Congrès de Londres de 1896 ; mais la force du mouvement socialiste n'en est peut-être pas diminuée.

Brousse, né en 1850 à Perpignan et avocat au barreau de cette ville, a été élu député dès 1881. D'abord anarchiste fougueux, il est devenu ensuite socialiste modéré.

Millerand, avocat, né à Paris en 1859, est entré au Conseil municipal de Paris en 1884, et à la Chambre en 1885.

Jaurès, né à Castres en 1859, est le parent de l'amiral Jaurès, sénateur. Ancien élève de l'Ecole

(1) Lafargue est l'un des trois gendres de Karl Marx ; les autres sont Longuet et Aveling.

(2) V. de Seilhac, *le Monde socialiste, Groupes et programmes* (1896).

normale et le premier de sa promotion, il a professé la philosophie au lycée d'Albi et à la faculté des lettres de Toulouse. Il a fait aussi un cours de psychologie au lycée des filles de la même ville. Il est aujourd'hui, au Parlement, l'orateur socialiste le plus éloquent et le plus écouté. Dans sa thèse de doctorat : *de la Réalité du monde sensible* (1892), il combat l'idéalisme de M. Lachelier, mais il paraît lui même donner des gages au panthéisme. Sa thèse latine porte sur les origines du socialisme : *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel.*

900. **Socialisme anarchiste.** — Nous serons bref sur l'anarchisme. Il s'attache au collectivisme comme l'ombre au corps. C'est en vain que les chefs du collectivisme ont répudié souvent les désordres violents et les attentats anarchiques qui épouvantent la société : ces fléaux sont la conséquence et le châtiment de leurs doctrines. Cependant, malgré cette parenté indéniable du collectivisme et de l'anarchisme, il faut reconnaître qu'ils sont distincts et que, en dehors de certaines alliances momentanées et significatives, ils n'ont guère cessé de se combattre. Il y a entre eux cette différence, que le collectivisme ne se propose pas de détruire la société, mais seulement la propriété privée. tandis que l'anarchisme s'attaque directement à l'Etat quel qu'il soit et à l'ordre social, qu'il veut détruire comme un mal sans remède.

Les précurseurs de l'anarchie ont été les Blanqui (1), les Barbès (2), les Bernard. Mais le véritable

(1) V. plus haut, à propos des Blanquistes, que nous avons comptés avec les collectivistes.

(2) Barbès (1809-1870) prit part à plusieurs conspirations sous

fondateur a été le Russe Bakounine, par lequel l'anarchisme occidental se rattache au nihilisme russe. Bakounine a formulé sa doctrine dans son *Catéchisme révolutionnaire*. On y lit les déclarations suivantes :

Doctrine anarchique : « 1° Le Révolutionnaire est revêtu d'un caractère sacré. Il n'a rien qui lui soit personnel, ni un intérêt, ni un sentiment, ni une propriété, ni même un nom. Tout en lui est absorbé par un objet unique, par une pensée unique, par une passion unique : la Révolution.

« 2° Il a rompu absolument, au plus profond de son être, avec tout l'ordre civil actuel, avec tout le monde civilisé, avec les lois, les usages, la morale. Il en est l'adversaire impitoyable ; il ne vit que pour les détruire.

« 3° Le Révolutionnaire est plein de mépris pour le doctrinarisme et pour toute la science présente ; il ne connaît bien qu'une seule science : la *destruction*. Il étudie la mécanique, la physique, la chimie, et peut-être la médecine ; mais *ce n'est que dans le but de détruire*. Il se livre pour le même motif à l'étude de la science vivante, c'est-à-dire à l'étude des hommes, de leur caractère, de leurs conditions sociales actuelles. Son désir sera toujours d'arriver le plus promptement et le plus sûrement possible à la destruction de ces ignobles conditions sociales.

« 4° Le Révolutionnaire méprise l'opinion publique. Il a le même mépris et la même haine pour la morale actuelle dans toutes ses manifestations. Pour lui, tout

Louis-Philippe, fut condamné à mort et gracié par le roi. Nommé représentant du peuple en 1848, il prit part à l'émeute du 15 mai et fut condamné à la détention perpétuelle. Napoléon le gracia (1854). Il mourut à la Haye.

ce qui favorise le triomphe de la Révolution est légitime, et tout ce qui l'entrave est immoral et criminel... » (1).

Nous ne nous attarderons pas à réfuter cette doctrine abominable. Remarquons seulement qu'elle est, pour certaines natures violentes et aigries, la conséquence légitime d'une philosophie sociale matérialiste ou athée.

901. **Histoire de l'anarchisme.** — Bakounine fut d'abord l'allié de Karl Marx dans l'Internationale; et Most, un autre anarchiste, siégeait avec Bebel au Parlement allemand. Mais, après bien des tiraillements, la rupture fut complète au congrès de la Haye en 1872.

L'année suivante, Bakounine fondait la *Fédération internationale du Jura*, qui devint l'*Association internationale des anarchistes*. Après la mort de Bakounine, deux hommes lui succédèrent, le prince russe Kropotkine et le géographe français Elisée Reclus. Ils signèrent, en 1877, un *Mémoire* qui fut acclamé au congrès anarchiste de Fribourg.

On y lisait : « Jamais un progrès, soit partiel, soit général, ne s'est accompli par simple évolution pacifique; il s'est toujours fait par une révolution soudaine... Et comment procéder à cette révolution? Commencerons-nous par abdiquer pour devenir libres? Non, car nous sommes des anarchistes qui n'ont personne pour maître et qui ne sont les maîtres de personne. En supprimant l'Etat, nous supprimons aussi toute morale officielle... » En 1879, ils créèrent un organe nouveau et plus important, *le Révolté*, qui

(1) Cité par Winterer, *Op. cit.*, p. 10-11.

parut à Genève. De son côté, le socialiste allemand Most rompait avec les collectivistes et publiait à Londres un journal, *la Liberté* (*Freiheit*) ; il venait prêcher en Suisse la *propagande par le fait*, c'est-à-dire par la dynamite et l'assassinat. Most fut l'âme du congrès anarchiste qui se tint à Londres en 1881.

Les idées anarchiques se répandirent dans presque toutes les contrées, et c'est à elles qu'il faut attribuer une foule d'attentats retentissants et de désordres révolutionnaires. Les troubles de Lyon et de Marseille, en 1870, se rattachent à l'influence de Bakounine plutôt qu'à celle de Marx. Il dirigeait par ses lieutenants la fédération de Lyon, et il aspirait à diriger tout le mouvement français.

L'anarchisme fit de nombreux prosélytes en Espagne, avec l'Internationale, qui obéit à l'influence de Bakounine plutôt qu'à celle de Karl Marx. De là l'insurrection *cantonaliste* qui éclata en 1873 et fit tant de mal dans la péninsule. Serrano l'écrasa l'année suivante. Mais les anarchistes espagnols se sont réorganisés depuis. Ils ont été accusés d'avoir fait cause commune avec la *Main-Noire*, société secrète qui avait ses tribunaux mystérieux ; ceux-ci avaient prononcé plus de quatorze sentences capitales. Mais la *Revista social* de Madrid, organe du parti, a nié cette alliance. Quoi qu'il en soit, l'anarchisme provoqua une émeute à Valence, en 1887, sans parler d'une foule d'attentats, en particulier celui du théâtre de Barcelone (1893), où une bombe tua vingt-deux personnes et en blessa quarante.

Les anarchistes se sont réorganisés également en France vers 1880, sous la direction de Kropotkine. Il fut mêlé à un procès qui eut lieu à Lyon un peu plus

tard, et au cours duquel fut révélée l'existence d'une fédération anarchiste... Nous pourrions poursuivre cette trop longue histoire ; mais ces quelques détails suffisent à notre but. Terminons en faisant connaître de plus près les principaux chefs.

902. **Bakounine** (1814-1876) sortait de l'école d'artillerie de Saint-Pétersbourg. Des insuccès, la lecture de Proudhon et de Hégel le jetèrent dans les idées révolutionnaires. Il vint à Breslau, en 1848, et entra dans le parti démocratique de cette ville, prit part au Congrès slave de Prague et fut dénoncé comme panslaviste par Karl Marx. Condamné à mort en Saxe et en Autriche à cause de ses menées révolutionnaires, il fut réclamé par la Russie et envoyé en Sibérie (1856) ; mais on le traita avec égard et on lui facilita sa fuite au Japon. De là, il passa en Amérique, puis à Londres (1861), où il s'associa au panslaviste et révolutionnaire Herzen. Il entra bientôt dans l'Internationale de Karl Marx, pour devenir ensuite le chef principal de l'anarchisme. Il passa les dernières années de sa vie en Suisse, dans une villa de Lugano. Endetté par une folle entreprise et pressé par ses créanciers, il partit nuitamment pour la Suisse centrale et fut foudroyé en route par une attaque d'apoplexie (1).

(1) Voir *Nouvelle Revue : Michel Bakounine* par Matthey (1 août 1891), qui termine ainsi : « Je l'aimais (?), tel qu'il était : puissant et inconscient, bon et impitoyable, de cœur généreux et dépourvu de sens moral et de bon sens ; — pareil à cette Suisse, couverte de montagnes, où les pics lumineux se dressent du sein des abîmes sombres. Incomplet, irresponsable, rusé, tendre aux faibles — les femmes, les enfants, les misérables, — farouche et implacable en face de l'adversaire ou de l'obstacle, — sur lequel il se précipitait, tête baissée, comme le

Le prince *Kropotkine*, géographe, est né à Moscou en 1842. Il entra à l'école militaire des pages de Saint-Pétersbourg, devint lieutenant (1862), passa sur sa demande au régiment des Cosaques de l'Amour; ce qui lui permit de se livrer à ses goûts pour les excursions scientifiques, en Sibérie et en Mandchourie. Une médaille d'or lui fut décernée par la Société géographique russe. Rentré à Saint-Pétersbourg (1867), il suivit pendant quatre ans les cours de mathématiques de l'Université, puis explora les glaciers de la Finlande et de la Suède. C'est en 1872, dans un voyage en Belgique et en Suisse, qu'il fut affilié à l'Association internationale des travailleurs. En Russie il s'occupa à organiser le parti nihiliste. Enfermé en 1874, il s'échappa en 1876, et passa en Angleterre.

Elisée Reclus, célèbre géographe, auteur de la *Nouvelle géographie universelle*, *la Terre et les hommes* (1875-79), est né en 1830 à Sainte-Foy-la-Grande (Gironde). Il est le second fils d'un pasteur protestant, père de douze enfants, dont plusieurs sont devenus célèbres. Elevé dans la Prusse rhénane, il étudia à la faculté protestante de Montauban et à Berlin. Eloigné de France au coup d'Etat, il voyagea en Angleterre et en Amérique. Il s'affilia à l'Internationale et joua un rôle pendant la Commune, fut fait

taureau sur la banderille rouge qui l'irrite et l'aveugle; propagateur d'idées et de systèmes qui ont fanatisé des milliers d'hommes; — tout d'une pièce, en qui la raison ne contrôla jamais la pensée —; gigantesque, vigoureux et faible, emporté par un besoin d'action incessant, par le besoin de créer ainsi qu'il le disait lui-même, — tel fut Bakounine, — qu'on peut haïr, admirer ou condamner, mais qui était une force à la façon des éléments de la nature ». — La *Correspondance* de Bakounine a été publiée en allemand (1895) et en français (1896).

prisonnier dans une reconnaissance et condamné à la déportation; sa peine fut commuée en celle du bannissement. Il fut impliqué dans le procès de Kropotkine, qui eut lieu à Lyon (1882), mais, résidant en Suisse, il échappa aux poursuites. Il a été appelé comme professeur de géographie à l'Université de Bruxelles (1892).

Sébastien Faure, ancien élève des Jésuites, passa quelque temps comme novice dans la Compagnie, puis renia ses premiers principes de religion et de morale pour se jeter dans le parti révolutionnaire. Il s'est révélé comme orateur habile dans les assemblées populaires. Il a publié : *la Douleur universelle*, *Philosophie libertaire* (1895). Il a fondé un journal hebdomadaire *le Libertaire*. Mais il rencontre de vives oppositions au sein même de son parti.

903. **Collectivisme agraire**. — Nous voici en présence d'une autre forme de socialisme : elle nous rappelle le collectivisme industriel de Karl Marx. Ensemble ils sont comme les deux faces d'un même socialisme. Attribuer à la collectivité tous les capitaux et tous les instruments de travail (mines, usines, etc.), ce serait une révolution dans le monde industriel analogue à celle qui s'accomplirait dans le monde agricole, si les propriétés privées disparaissaient pour se fondre dans la propriété commune. Or c'est là tout le fond du collectivisme agraire, quelles que soient d'ailleurs ses formes particulières et les moyens plus ou moins révolutionnaires qu'il se propose d'employer : confiscation pure et simple des propriétés au profit de la nation, ou nationalisation du sol avec indemnité aux propriétaires, ou suppression des héritages, etc. Les moyens varient depuis les

plus pacifiques jusqu'aux plus violents, mais le but est le même : la mise du sol en collectivité.

On devine déjà toutes les raisons dont cherche à se couvrir le collectivisme agraire : elles sont calquées sur celles du collectivisme industriel. De part et d'autre, en effet, la question est la même, malgré la diversité des applications. Les partisans du collectivisme industriel invoquent, pour justifier leur système, les conséquences odieuses de la *loi d'airain*, en vertu de laquelle les salaires seraient toujours maintenus à un strict minimum, tandis que les revenus augmenteraient indéfiniment et que les capitalistes bénéficieraient de tous les progrès de l'industrie et de la civilisation. Or les collectivistes agraires invoquent de la même manière la *théorie de la rente* de Ricardo, en vertu de laquelle les propriétaires du sol bénéficieraient de tous les développements de l'agriculture et de l'augmentation des rentes foncières. De même encore que les collectivistes industriels observent que les capitaux se sont accrus par la seule force acquise ou en vertu de « conjonctures sociales », dont tout le monde devrait bénéficier également, de même aussi les collectivistes agraires font remarquer que le sol a souvent doublé et même centuplé de valeur par le seul fait des mêmes *conjonctures* : agglomérations urbaines, percement de ligne de chemin de fer, etc. Que de fortunes colossales acquises de la sorte par un propriétaire qui dormait, alors que la société travaillait pour lui ! Mais, de part et d'autre, on se réclame des mêmes abus, des mêmes faits sociaux, et l'on vise le même but : la suppression de la propriété privée.

904. **Critique.** — Mais quels que soient les abus

dont on se plaint, le remède serait pire que le mal. Nous accordons que la société a le droit de se défendre contre un envahissement qui tendrait à absorber les petites propriétés, à dépouiller les familles de leur patrimoine, pour transformer en parcs d'agrément, en chasses, etc., des terres destinées par la Providence aux besoins de tous les hommes. Sur ce point, comme partout, la doctrine de l'Eglise est très humaine, et le cardinal Manning a pu dire sans tomber dans le socialisme : « La question de la terre est la question maîtresse. Il y a une loi naturelle et divine antérieure et supérieure à toute loi humaine, en vertu de laquelle tout peuple a le droit de vivre des produits du sol qui porte le berceau de ses enfants et la tombe de ses pères. Il y a là un droit plus élevé, plus ancien que tout droit personnel » (1). Mais les excès de la grande propriété ne sauraient justifier la suppression de la propriété privée elle-même. La possession permanente et indéfinie d'un champ, d'un héritage plus ou moins grand, est de droit naturel, en ce sens que l'homme a le droit de faire sienne par son travail ou par de justes acquisitions une portion du sol, dont il tirera ce qui lui est nécessaire et qu'il pourra transmettre à ses enfants ou à ses héritiers. Cet héritage est une dépendance de sa personne, la juste récompense de ses labeurs, la garantie de son indépendance, la sécurité pour lui et sa famille. Aussi les collectivistes qui prétendent, en supprimant les propriétés privées, réparer les injustices dont souffrent les travailleurs, commencent leur réforme

(1) Cité dans le *Nouv. Dict. d'économie polit.* V° Socialisme p. 839, note.

par l'injustice la plus grave dont les travailleurs puissent être victimes (1). Et ils ne peuvent alléguer ici que la Providence a donné la terre à l'humanité et non à tel homme, ni que dans les temps anciens le sol a été possédé en commun par les nomades, les chasseurs, et même par les tribus agricoles qui se partageaient périodiquement les terres à cultiver, comme cela se pratique encore chez les Slaves de Russie, etc. Car, sans compter qu'on peut donner des exemples très anciens et décisifs d'appropriation individuelle du sol, Dieu a donné la terre à l'humanité pour que les hommes se l'approprient ensuite individuellement ou autrement, mais d'une manière conforme à la justice et utile à tous; or rien n'est plus juste ni plus utile qu'une certaine appropriation individuelle; et quant à la propriété commune et indivise observée chez les peuples primitifs ou restés tels, elle attendait ou attend encore une détermination plus complète du droit et un état social plus avancé. Rien n'empêche d'ailleurs, mais tout demande que la propriété collective des communes ou des autres associations, évolue parallèlement avec la propriété privée. Dès lors tombent toutes les objections élevées par le collectivisme contre la propriété privée : elles prouvent seulement que celle-ci a des limites morales dans le droit de tous et le bien public. Mais quant à la *nationalisation* ou à la *socialisation* du sol, qui transformerait tous les propriétaires actuels en fermiers de l'Etat, c'est une monstruosité et une chimère que les socialistes eux-mêmes, du moins en

(2) Cf. l'Encyclique *Sur la Condition des ouvriers*, qui est très nette et très forte sur ce point.

France et dans nos campagnes, n'osent pas avouer (1).

905. **Histoire du collectivisme agraire : Henry George.** — Déjà, en 1835, le Belge Colins réclamait pour la collectivité la propriété du sol. Comme moyen il proposait la suppression des héritages. De son côté, Proudhon, sans aborder directement la question, voulait établir un impôt unique qui aurait grevé la rente foncière, dût cette rente être absorbée tout entière. C'était revenir au même point par une autre voie.

Mais celui qui a le mieux personnifié le collectivisme agraire est l'Américain *Henry George*, né à Philadelphie en 1839. Il a vécu longtemps en Californie. En 1886, les socialistes faillirent le faire nommer maire de New York. Longtemps il a été le directeur d'un journal très répandu aux Etats-Unis.

Il est l'auteur de divers ouvrages : *Progrès et Pauvreté*; *le Progrès social*; *la Protection et le libre échange*. Le premier a obtenu un succès inouï aux Etats-Unis. Henry George résume tous les arguments de ses devanciers contre la propriété privée du sol. Il distingue la *terre*, le *capital* et le *travail* et, contrairement aux socialistes d'Europe, ce n'est pas contre le capital qu'il dirige ses coups, mais contre la terre ; il associe plutôt le capital au travail. Il insiste sur les avantages de la grande propriété et de la grande culture, dont il a été le témoin dans les pro-

(1) On pourrait citer ici l'essai malheureux du socialisme qui fut fait en grand dans toute la Chine par un empereur tout-puissant, au XIe siècle de notre ère (V. *Acad. des sciences morales*, 1895, II, p. 273) Il est vrai qu'on pourrait répondre qu'un certain socialisme a été pratiqué avec succès par les anciens Péruviens et autres peuples primitifs.

vinces neuves de l'Amérique ; mais le caractère économique et profondément moral de la petite propriété lui échappe. D'ailleurs, rien n'empêche que les petits patrimoines se développent en face des grands ou des propriétés collectives : il est même d'un bon régime économique de favoriser la stabilité des uns et des autres et d'empêcher leur émiettement ou leur absorption. Cette variété, qui offre tous les avantages ensemble, serait impossible dans le régime collectiviste. Henry George prétend que l'Etat pourrait établir ce régime sans offrir de compensation aux propriétaires, si ce n'est pour les améliorations apportées au sol. Mais les idées particulières de George ont été abandonnées par beaucoup de collectivistes. D'autres ont proposé le rachat des terres par l'Etat ; d'autres encore, la suppression ou la limitation des héritages.

Signalons encore deux associations collectivistes créées en vue de la nationalisation du sol : l'une allemande, fondée par M. Flurscheim, de Baden-Baden, qui publie également une revue : *Deutsch-Land ;* l'autre anglaise *(Land restoration League)*, présidée par le célèbre naturaliste Russell Wallace, auteur d'un ouvrage très répandu : *Land nationalisation*.

En Angleterre encore, la *Fabian Society*, sorte de ligue de socialistes temporisateurs, déploie une grande activité ; elle a publié un programme remarquable pour parvenir, dans un temps plus ou moins rapproché, à la nationalisation du sol.

En France, le député Colfavru (1820-1891), né à Lyon, a présidé une *Ligue agraire*, qui publie une revue : *la Terre aux paysans*.

Tous ces faits et bien d'autres semblables prouvent

que le régime actuel de propriété aux Etats-Unis, en Angleterre et ailleurs est loin d'être satisfaisant de tous points, et qu'une appropriation plus juste du sol est désirée par beaucoup d'esprits. Comme l'a dit le cardinal Manning, « la question de la terre est la question maîtresse ». Mais ce n'est pas au collectivisme qu'il faut recourir ni même aux sociétés libérales anonymes, qui ne profiteront guère qu'aux plus habiles et aux plus forts : il faut s'inspirer plutôt des principes de l'économie politique chrétienne et, en particulier, favoriser la création et la conservation des petits patrimoines, comme aussi la reconstitution des propriétés corporatives.

Il nous reste à faire connaître la dernière forme du socialisme : le socialisme d'Etat.

906. **Socialisme d'Etat.** — Cette expression, introduite dans les controverses économiques et sociales, n'offre pas un sens nettement défini ; mais elle répond à des opinions et à des erreurs trop importantes pour qu'il soit permis de l'omettre. D'une manière générale, le socialisme d'Etat consiste à remettre à l'Etat l'administration des intérêts ou l'exercice des droits qu'on ne peut sans injustice enlever aux individus ou aux associations. Le socialisme d'Etat est donc une diminution injuste des libertés au profit du pouvoir, qui acquiert ainsi une prépondérance excessive : de là une centralisation tyrannique, dont le poids s'est trop fait sentir en notre siècle.

Mais où commence vraiment l'abus de la centralisation, et par quelles mesures précises l'Etat excède-t-il son juste rôle et ses droits? Il est difficile de le déterminer pratiquement. Aussi a-t-on vu souvent

des défenseurs sincères et éclairés de toutes les véritables libertés, tels que les Ketteler, les Manning, les de Mun, qualifiés de socialistes par les économistes libéraux et confondus ainsi avec les Bismarck (1) et autres Etatistes plus ou moins décidés.

(1) Bismarck n'a été amené au socialisme d'Etat, qu'il a baptisé du nom de *christianisme pratique*, que par des raisons politiques. Par tempérament et tournure d'esprit, il était plutôt libéral. On a dit de lui : « Le chancelier avait le socialisme et les socialistes en horreur et n'avait de préjugés contre aucune espèce de riches. Il ne se sentait nullement appelé à intervenir entre le patron et l'ouvrier. Il détestait l'inspecteur de fabrique, la défense du travail le dimanche, la limitation des heures de travail. En tout cela il etait plutôt « homme de Manchester ». Son protectionnisme en matière de tarifs douaniers, auquel il s'était converti sur le tard, était simplement une question de fait et de raison d'Etat. Mais ce qui lui tenait à cœur, c'était de renforcer la puissance concentrée de l'Etat en se servant de la machine socialiste, tant pour augmenter la vigueur du gouvernement que pour dompter des adversaires et diriger des courants autrement dangereux. Ami des monopoles, il aurait désiré arracher les affaires lucratives à l'industrie privée et en faire une source de revenus splendides pour le fisc. La conversion des chemins de fer en chemins de l'Etat, en Prusse, fut une application de ces idées... Envisagées à ce point de vue, les grandes sociétés anonymes à gros dividendes lui étaient odieuses. Il lui paraissait que leur profit était une injustice, un rapt exercé contre la fortune publique. C'est de cette arrière-pensée qu'est sortie toute la série des lois d'assurance dans lesquelles se sont incarnés les débuts du socialisme d'Etat législatif en Allemagne. » (Bamberger, *Nouv. dict. d'écon. polit.*, II, p. 878.) — Avec Bismark, nous signalerons Hermann Wagener, son conseiller intime, premier apôtre des féodaux socialistes d'Etat ; Lothar Bucher, secrétaire intime du prince, exécuteur testamentaire de Lassalle et chargé de publier ses œuvres « Lassalle fut toujours en coquetterie » avec Bismark « et le chancelier ne se montra pas entièrement insensible à ses avances ». Lothar Bucher était aussi l'ami de Rodbertus Jagetzow (1805-75), regardé comme « le fondateur des socialistes d'Etat spécialement agraires ». Ses théories, en effet, ont préparé celles de Karl Marx et de Lassalle.

Cependant, si l'on considère le socialisme d'Etat non plus dans telles interventions particulières du pouvoir, qui fournissent matière à des controverses sans fin, mais dans son esprit, rien ne lui est mieux opposé que les doctrines qualifiées par certains libéraux de *socialisme chrétien :* ce sont les doctrines mêmes de l'Eglise (voir le chapitre suivant). Comme le dit très bien M. Urbain Guérin, ces prétendus socialistes « ne veulent ni de l'Etat producteur, ni de l'Etat banquier, ni de l'Etat détenteur de la fortune publique, ni de l'Etat maître d'école. En un mot, ils repoussent la conception jacobine de l'Etat, oppressive malgré ses apparences de liberté, coûteuse et dépensière en dépit du luxe de contrôle financier, détruisant toutes les forces sociales, ne laissant plus dans la société que des apparences, la réduisant en une poussière avec laquelle aucun édifice stable ne s'édifiera jamais » (1). Au lieu de concevoir la société comme une immense agglomération d'atomes individuels, tous régis par le pouvoir central, ou comme un mécanisme inerte actionné par un même ressort, les économistes chrétiens dont nous parlons la regardent plutôt comme un corps vivant, avec sa diversité et sa hiérarchie d'organes et de fonctions.

907. **Le socialisme d'Etat et le libéralisme.** — Le socialisme d'Etat est moins incompatible avec l'esprit du libéralisme, malgré toutes les apparences contraires. Une liberté déréglée, en effet, provoque, à la fin, des mesures despotiques. Celles-ci d'ailleurs se combinent très bien avec des pratiques libérales ; c'est-à-dire que la même législation ou le

(1) *Nouv. dictionn. d'écon. polit.*, II, p. 866-7.

même Etat peut, sur certains points, laisser aux individus la liberté la plus abusive, tout en les privant, sur d'autres points, de leurs droits les plus essentiels. C'est ce qu'il est facile de constater en France, où l'individu peut, par exemple, exercer certains monopoles, en formant des syndicats financiers, alors qu'il ne peut former une corporation qui ait le droit de posséder ni même élever librement ses enfants. Pour continuer cette pensée, on peut dire que le socialisme d'Etat tout entier n'est qu'un mélange monstrueux de libéralisme et de despotisme : de libéralisme exercé par les plus forts ou ceux qui détiennent le pouvoir, et de despotisme subi par les plus faibles (voir plus bas).

908. **Le socialisme d'Etat et le socialisme révolutionnaire.** — Si nous comparons maintenant le socialisme d'Etat au socialisme révolutionnaire, nous voyons que celui-ci cherche à ruiner de fond en comble les institutions existantes, tandis que celui là s'attache à les transformer graduellement. Au lieu de combattre le pouvoir comme un ennemi, les socialistes d'Etat cherchent à le gagner, à transiger du moins avec lui, à en faire l'instrument des transformations qu'ils méditent. Aussi s'accommodent-ils facilement d'un pouvoir fort et même monarchique, tandis que les socialistes révolutionnaires sont généralement républicains. Ceux-ci conservent rarement la famille et la propriété individuelle : ceux-là les respectent d'ordinaire. Les premiers parlent volontiers de niveler les fortunes et d'abolir l'hérédité ; les seconds ne se proposent pas de dépouiller les citoyens et de les asservir, sous prétexte d'établir entre eux l'égalité : ils veulent seulement les mettre tous

en tutelle, sous prétexte de mieux les protéger. Malgré ces oppositions, ils diffèrent par des nuances et les applications, mais non par les principes. Nous parlerons ici du socialisme d'Etat considéré soit comme erreur, soit comme tendance plus ou moins dangereuse.

909. **Origines et état présent.** — On voit facilement par ce qui précède que le socialisme d'Etat ne date pas d'hier : il est vieux comme toutes les tyrannies. On peut le voir dans les monarchies orientales, dans les républiques grecques et dans l'empire romain; on peut le voir aussi dans la Révolution française, où il se croise avec le socialisme pur et égalitaire; il apparaît dans les théories sociales de Saint-Simon, d'A. Comte, de Stuart Mill. Mais il n'a pris son nom et sa forme actuelle que de nos jours, particulièrement en Allemagne, après la constitution de l'Empire et à dater surtout de 1878.

Ce n'est pas que tout soit à blâmer dans les entreprises sociales de l'empire allemand; mais on peut penser qu'elles sont inspirées par une opinion fausse, qui exagère singulièrement les droits et le rôle de l'Etat. Les économistes libéraux reprochent aux étatistes de chercher à rétablir les anciennes corporations, de réglementer le travail, de créer des caisses d'assurance obligatoire, de poursuivre le projet d'une législation internationale du travail, etc. Mais ces entreprises et autres semblables sont louables en elles-mêmes ou du moins fort soutenables en principe. Léon XIII les a recommandées pour la plupart; on ne peut donc dire qu'elles caractérisent par elles-mêmes le socialisme d'Etat, qui est essentiellement injuste et malfaisant. Tous les Etats sont entrés ou entrent de

plus en plus dans cette voie pour donner satisfaction à des besoins urgents. Le travail est réglementé en Angleterre, en Allemagne, en Suisse, en Belgique, en France, etc. L'Allemagne a organisé des assurances obligatoires qui englobent des millions d'ouvriers ; et cette institution si critiquée et si critiquable paraît fonctionner, de l'aveu même des libéraux, d'une manière de moins en moins imparfaite (1).

Toutefois, il est évident que l'Etat peut abuser facilement de son pouvoir en s'attribuant des fonctions qui reviennent plus naturellement à des sociétés libres ou à des corporations professionnelles. Le succès relatif des institutions d'Etat ne prouve même point leur légitimité ; et l'on conçoit une société qui trouverait de quelque manière la paix et la prospérité dans un régime socialiste, comme on l'a vu dans l'antiquité.

Le mal du socialisme d'Etat n'est donc pas chimérique ; on peut même penser qu'il sévit déjà en Allemagne et peut-être plus encore en France, où il s'allie avec le libéralisme. Il n'est que trop facile de saisir chez nous ses progrès; ils sont d'autant plus menaçants que tout le monde y coopère, pour ainsi dire, d'une manière consciente ou inconsciente. Il en est bien peu qui réagissent de la seule manière qui puisse être efficace. Concentration excessive du pouvoir et de l'administration, augmentation incroyable du nombre des fonctionnaires et des pensionnés (près d'un million); emprunts énormes et accroissement constant des dettes publiques (40 milliards dus par

(1) Cf. Les Assurances ouvrières en Allemagne (*Acad. des sciences morales*, 1894, déc. et suiv.).

l'Etat, les villes ou les départements), refus obstiné de concéder une véritable liberté d'association, monopole absolu ou à peu près de l'instruction publique, et, pour tout résumer en quelques mots, bureaucratie, fonctionnarisme, mandarinat : voilà autant de caractères du socialisme d'Etat qui nous envahit.

Remarquons encore que, par le seul cours du temps, les chemins de fer deviendront la propriété de l'Etat dans un demi-siècle, ce qui placera sous sa main quatre cent mille employés nouveaux, soit une population de deux millions d'âmes. Il lui sera facile, en outre, de monopoliser une à une toutes les autres industries, de transport, de commerce ou même de production ; ce qui nous ramène graduellement au socialisme pur, mais non point à l'égalité généreuse, quoique chimérique, prônée par celui-ci. Nous courons vers une sorte de servitude pire que celles de l'antique Orient ; car le monarque absolu, avec sa cour et ses favoris, sera remplacé par le Dieu-Etat, c'est à-dire un pouvoir anonyme exercé par des sectaires : en haut les plus forts ou les plus habiles et les moins scrupuleux ; en bas, les plus faibles ou les plus naïfs et les plus honnêtes. Il n'est plus étonnant que notre société semble se précipiter au-devant de cet avenir avec la complicité d'un certain nombre de libéraux qui appartiennent à la franc-maçonnerie et à l'oligarchie financière ; ce qui montre de nouveau que le socialisme peut naître du libéralisme ou s'accommoder avec lui. La vérité n'est ni dans l'un ni dans l'autre de ces contraires : elle est dans leur contradictoire, qui est la doctrine sociale de l'Eglise. — Mais avant de parler de celle-ci il faut en signaler quelques autres.

910. **Autres doctrines sociales.** *L'Ecole historique.* — Les entreprises sociales de l'Empire allemand ont été préparées par l'école historique et les socialistes de la chaire.

Guillaume Roscher (1817-1894) est le fondateur de l'école historique. Né à Hanovre, docteur en philosophie en 1838, il fut nommé agrégé d'économie politique à Gœttingue en 1840, et professeur titulaire en 1844 ; il passa à Leipzig en 1848. Il a été nommé correspondant de l'Académie des sciences mor. et pol. en 1860. Signalons de lui : *Histoire de l'économie politique en Angleterre aux XVIe et XVIIe siècles* (1851) ; *Système d'économie politique* (1851, 2 vol.) ; *Histoire de l'économie nationale en Allemagne* (1874), que l'Académie des sciences de Munich l'avait chargé d'écrire ; un grand ouvrage sur le *Paupérisme*, qu'il a pu terminer avant de mourir. Roscher et son école, Gustave Schmoller, le professeur Knies, insistent sur la nécessité d'étudier l'histoire pour résoudre les problèmes économiques ; partant des faits historiques, ils se flattent d'induire avec plus de certitude les lois de l'économie politique et prétendent être les vrais baconiens de cette science.

Les socialistes de la chaire, ainsi nommés parce que la plupart d'entre eux ont occupé des chaires dans les universités allemandes, appartiennent souvent à l'école historique. Citons Adolphe Wagner (1),

(1) Né à Erlangen en 1835, et fils d'un célèbre physiologiste, il étudia à Gœttingue et à Heidelberg, enseigna à l'école commerciale de Vienne, professa l'économie politique à Hambourg, à Dorpat, à Fribourg et fonda à Berlin l'école économique des *Kathedersocialisten*. Il est l'auteur d'u *Traité d'économie politique* (1872), etc.

qui d'ailleurs combat la méthode de l'école historique, méthode certainement insuffisante et trompeuse en tant qu'elle néglige les principes absolus de la morale et leurs déductions légitimes; Albert Schæffle, né en Wurtemberg en 1831, auteur d'un traité *Sur la constitution et la vie du corps social* (1882, 12e éd.), etc. Après avoir été professeur à Tubingue et à Vienne, il fut ministre du commerce et de l'agriculture d'Autriche, en 1871. Il se retira ensuite à Stuttgard.

911. **Deux économistes protestants.** — Nous signalerons ici deux économistes protestants, regardés par les libéraux comme des partisans du socialisme d'Etat, mais dont les idées économiques sont souvent justes et remarquables.

De Laveleye (1822-1892). — Le premier, Emile de Laveleye, né à Bruges, étudia quelque temps en France au collège Stanislas, fit son droit à Gand, et s'occupa d'abord de littérature et d'histoire; mais les études sociales l'attirèrent bientôt. Il fut le collaborateur assidu de la *Revue des Deux-Mondes*. A partir de 1864, il occupa la chaire d'économie politique à Liège. Citons parmi ses nombreux écrits : *de la Propriété et de ses formes primitives* (1874; 1891, 4e éd.), qui souleva de vives discussions; *de l'Avenir des peuples catholiques* (1875); *l'Avenir religieux des peuples civilisés* (1876); *le Socialisme contemporain* (1881); *Eléments d'économie politique* (1882); *la Crise du libéralisme* (1883); *la Crise récente en Belgique et la question religieuse*. De Laveleye s'est occupé beaucoup de la question monétaire. Malheureusement, dans l'ordre politique et religieux, il n'a cessé de combattre l'Eglise catholique. Il a essayé, par exemple, de soutenir cette thèse, que les nations

protestantes progressent au point de vue économique, alors que les nations catholiques tombent en décadence ou restent inférieures à leurs rivales. Mais il a négligé de considérer que les insuccès des nations catholiques, sans parler de certaines causes toutes naturelles, tiennent surtout à ce qu'elles sont infidèles à leurs principes, tandis que les nations protestantes appliquent du moins dans leur gouvernement les vérités chrétiennes qu'elles ont conservées. Ensuite la prospérité d'une nation ne se mesure pas seulement ni même principalement au point de vue de la richesse : il faut considérer surtout la dignité morale, la juste indépendance et le bonheur vrai du peuple. Enfin il faut attendre que le temps et l'histoire nous aient permis de porter un jugement définitif sur la vraie grandeur d'une nation et ses véritables causes.

Les idées économiques de Laveleye ne sont point faussées comme les autres par l'esprit de secte et méritent plus d'attention. Selon lui, la propriété foncière a été d'abord collective chez tous les peuples. Il estime que « dans toute société organisée conformément au droit naturel ou plutôt rationnel, tout homme devrait posséder au moins viagèrement... l'instrument de travail, c'est-à-dire la terre pour l'agriculteur, l'outil pour l'artisan, ou une part de l'usine pour l'ouvrier de la grande industrie ». Il pense que les Etats possesseurs de grands domaines (Brésil, Etats-Unis, Canada), au lieu de les aliéner, devraient les concéder à titre d'emphytéose. Les communes rurales devraient pouvoir suffire à leurs dépenses avec les revenus de leurs domaines propres. Le revenu de l'Etat devrait être fourni surtout par l'impôt foncier, etc.

M. Gide est professeur d'économie politique à la faculté de Montpellier; il est l'auteur d'un manuel (*Principes d'économie politique*, 1894, 4e éd.) des plus remarquables; il dirige, avec M. Cauwès, une revue économique. A Genève, lors des *Conférences données à l'aula de l'Université* (1890), il a représenté l'*Ecole nouvelle* ou plutôt l'une des écoles nouvelles qui se flattent de rompre également avec le libéralisme et avec le socialisme. L'idée maîtresse à laquelle il obéit est celle de la *solidarité*. Il croit à une certaine évolution de l'économie sociale et à l'avènement d'un ordre économique plus favorable au peuple; il croit aussi à l'avenir de la petite culture, parce qu'elle fournit le plus de subsistances à la population toujours croissante.

912. **Ecole de Le Play.** — Nous voici maintenant en présence d'un groupe considérable d'économistes et de sociologues qui se réclament plus ou moins de l'autorité de Le Play. Eux aussi forment une école nouvelle imparfaitement définie, qui se flatte d'éviter également les erreurs du libéralisme et celles du socialisme.

Le Play (1806-1882), né à la Rivière, près Honfleur, et mort à Paris, étudia au lycée Saint-Louis, où il connut l'abbé Gratry, entra le second à l'Ecole polytechnique (1825), le premier à l'Ecole des Mines (1827), fut successivement ingénieur des mines, inspecteur, professeur à l'école des Mines, directeur des mines de l'Oural, commissaire général aux expositions universelles de 1852, 1855 et 1867, conseiller d'Etat et sénateur. Dès 1829, il fit un premier voyage d'études en Allemagne avec Jean Reynaud, son ami, qui était épris du saint-simonisme. Nul n'a observé

la société et les diverses classes qui la composent, en particulier les classes ouvrières, avec plus de sagacité, de persévérance et de méthode. « Il parcourut trois fois l'Europe à pied. Il eut des relations avec tous les grands personnages de son temps, avec les propriétaires influents, avec les chefs d'usines, en un mot avec ceux qu'il a appelés les autorités sociales, et après vingt ans de voyages, de méditations, de labeurs, il constitua le cadre de la monographie, cadre à la fois si puissant et si simple, dans lequel tous les phénomènes de la famille sont rigoureusement analysés. Plus de trois cents familles furent décrites par ses soins; elles présentèrent les types les plus divers, depuis le pasteur demi-nomade vivant sur les confins de l'Asie jusqu'à l'ouvrier désorganisé des capitales de l'Occident. De là sont sortis les *Ouvriers européens*, le plus beau monument de son génie ». (1) Le Play fonda, avec ses disciples, en 1881, la *Réforme sociale*, revue bi-mensuelle, qui remplaça l'*Annuaire* des *Unions de la paix sociale*, dont il était également le fondateur. Il a été regardé par ses disciples comme un des sages qui honorent le plus l'humanité. L'amour qu'il avait le plus au cœur était celui de la paix : « Pour être forts, leur disait-il, soyez pacifiques, même dans vos rapports avec les hommes de combat ». (2)

Ses œuvres. — Citons, avec *les Ouvriers européens* (1855), point de départ d'une série considérables d'études sociales (1877 et suiv.) : *la Réforme sociale en Europe*, déduite de l'observation des peuples

(1) Urbain Guérin, *l'Evolution sociale* 2e éd. 1891, p. 266-7.
(2) Lettre (12 oct. 1880) aux auteurs du *Programme de gouvernement*.

européens (1864, 2 vol.); *l'Organisation du travail selon la coutume des ateliers et la loi du Décalogue*, etc. (1870); *la Paix sociale* (1871); *l'Organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps* (1871); *l'Urgence de l'union en France*. Réponse à M. de Butenval (1872); *l'Accord des partis politiques*. Réponse à M. Lucien Brun (1872); *le Retour au vrai et le rôle du clergé*. Réponse à Mgr Isoard, (1872); *la Question sociale et l'Assemblée* (1873); *la Constitution de l'Angleterre* (1875, 2 vol.); *la Réforme en Europe et le salut de la France* (1876); *la Constitution essentielle de l'humanité*, exposé des principes et des coutumes qui créent la prospérité ou la souffrance des nations (1881). Signalons encore l'ouvrage suivant publié par ses disciples avec une préface du maître : *Programme de gouvernement et d'organisation sociale* d'après l'observation comparée des divers peuples (1881).

913. **Sa doctrine. — Méthode expérimentale.** — Toutes les recherches économiques et sociales de Le Play ont été dominées par cette pensée, qu'il fallait appliquer à l'économie politique et à la sociologie en général la méthode expérimentale ou d'observation, si féconde dans les sciences physiques et naturelles. Il s'appliqua lui-même, pendant de longs et fréquents voyages (1829-1853), à connaître à fond l'existence des travailleurs. De là ces monographies qui parurent d'abord dans les *Ouvriers européens*, un des ouvrages marquant de ce siècle, et qu'on a multipliés depuis à son exemple : elles servent de base aux inductions sociales. Le Play a pu démontrer ainsi, par la méthode expérimentale, que

les pays et les milieux où règnent le mieux la paix sociale et la prospérité sont ceux où le Décalogue est religieusement observé, où les patrons remplissent leur devoir de protection, où les ouvriers, de leur côté, sont fidèles à leurs engagements et autres vertus de leur condition.

Voici en quels termes un de ses plus brillants disciples, Claudio Jannet, résume les idées principales qui inspirent toute son œuvre : « Le but de l'activité des sociétés humaines est moins le développement de la richesse en elle-même que l'obtention du bien-être pour les hommes. Le bien-être suppose le pain quotidien ; mais il n'existe pas en dehors de la paix sociale. Le véritable criterium du bien-être des sociétés c'est le contentement, l'acceptation de leur sort par les hommes ; c'est la paix entre les classes, la paix dans la famille, dans l'atelier et dans l'Etat, cette paix que le Sauveur a apportée aux hommes. Les Sociétés compliquées de l'Occident semblent malheureusement l'avoir perdue, et l'instabilité, l'antagonisme qui en résultent, causent tant de souffrances, qu'elles contre-balancent presque les bienfaits résultant des grands progrès matériels de notre temps.

« Le mal moderne vient plus encore de l'erreur que de la volonté mauvaise. Notre temps est caractérisé par des aspirations vers le bien, peu profondes sans doute parfois, mais très nombreuses et généralement sincères. On les rencontre dans tous les milieux. Si notre société est si désorganisée, il faut donc en accuser surtout les erreurs accumulées depuis un siècle...

« Il y a trois grandes erreurs qu'il a stigmatisées d'un mot resté célèbre : *les trois faux dogmes* de 1789,

à savoir : la croyance à la perfection originelle de l'homme; — l'idée de l'infaillibilité personnelle et le droit permanent à l'insurrection qui en découle; — la croyance à l'égalité providentielle et absolue des individus sur le terrain des droits concrets. Ces trois erreurs découlent elles-mêmes d'une erreur fondamentale : la négation de la chute originelle... Pour que la science sociale soit adéquate à son objet, elle doit partir de ce fait primordial, reconnaître que la racine du mal n'est pas dans les institutions, mais dans le cœur même de l'homme, et qu'il faut incessamment le combattre, d'abord par l'action morale intérieure, puis par l'action des autorités sociales.

« Après avoir ainsi replacé la science sur sa base, Le Play démontre que la réforme des mœurs n'est point subordonnée à l'invention des nouvelles doctrines et que l'esprit d'innovation est aussi stérile dans l'ordre moral qu'il est fécond dans l'ordre matériel. Il faut en revenir avant tout à la distinction fondamentale du bien et du mal. Elle se trouve dans le Décalogue et l'Evangile, et c'est aux autorités sociales, chacune dans son cercle, aux parents dans la famille, aux patrons dans l'atelier de travail, à l'Eglise et à l'Etat, chacun dans sa sphère, à faire prévaloir les pratiques du bien ». (1)

Comme on le voit par cette longue citation, Le Play se gardait bien de traiter de l'économie politique indépendamment de la morale.

Influence du lieu d'habitation. — Un autre point sur lequel Le Play a insisté, c'est l'influence exercée sur les populations par la nature des lieux qu'elles

(1) *Nouveau Dict. d'économie pol.* V. Le Play.

habitent. Il distingue trois sortes de lieux : 1° les steppes, par exemple les plateaux de l'Asie, d'où sont descendus les plus célèbres conquérants ; 2° les rivages maritimes, tels que ceux du Danemark et de la Norvège, ce berceau des Normands; 3° les sols variés. De là trois sortes de populations primitives : 1° les nomades pasteurs, avec l'autorité patriarcale qui les distingue, l'attachement aux traditions, le peu de complication du travail et de l'industrie et cette stabilité propre à l'Orient ; 2° les populations de pêcheurs, avec la famille-souche, qui se compose de l'héritier même et de ses jeunes frères; ceux-ci, arrivés à l'âge d'homme, se lancent facilement dans des expéditions ou émigrent au loin ; 3° enfin les populations dont les moyens d'existence ne sont plus aussi assurés que ceux des précédentes, parce qu'elles vivent de chasse et des fruits naturels de la terre. Elles ne peuvent s'assurer un lendemain que par une culture régulière ou une industrie : de là l'agriculture, l'exploitation des forêts, des mines, la métallurgie, le commerce, etc. Les populations les plus instables sont les manufacturières, qui ne vivent que de salaires : elles ont besoin, entre toutes, de patronage et d'association.

Ajoutons que Le Play acceptait plusieurs des libertés que revendiquent les libéraux : liberté du travail, liberté de l'intérêt et des échanges. Il eût voulu rendre au père de famille une liberté de tester plus entière, qui lui permît de créer la famille-souche, dont l'Angleterre paraît tirer tant de force. Il appréciait grandement la stabilité des institutions, la permanence des engagements, l'influence du patronage et en général le rôle à exercer dans la société par

tous ceux qu'il appellait des *autorités sociales*. C'est sans doute ce qui a fait regarder par quelques-uns son école comme *l'école de l'autorité*. Bref, Le Play a enseigné la doctrine d'un sage; il a tracé un large sillon dans le champ de la science économique et sociale, et peut être regardé comme l'un des initiateurs qui honorent le plus notre patrie.

914. **Critique.** — Nous ne laisserons pas cependant de remarquer dans son œuvre quelques lacunes ou certains côtés faibles, qui nous expliquent le peu d'entente de ceux qui revendiquent l'honneur d'être ses disciples et le peu de succès qu'ils ont obtenu jusqu'ici dans leurs essais de réforme sociale. Le Play a loué avec raison la fécondité de la méthode expérimentale, qu'il a su employer lui-même avec beaucoup de sagacité. Mais, quoi qu'on fasse, la méthode expérimentale ne peut fonder à elle seule la science sociale et économique : il y faut encore des principes rationnels et absolus. Il n'y a pas de science sociale et économique sans la morale; or celle-ci se justifie, sans doute, plus ou moins par l'expérience, mais elle n'est pas fondée uniquement sur l'expérience : elle s'appuie mieux encore sur les principes absolus de la raison et de la conscience. La morale vit de traditions, mais plus encore d'idéal et de perfection. Avec la méthode purement expérimentale, Aristote et Platon ont pu se flatter de justifier l'esclavage; et il n'est pas d'abus plus difficiles à corriger que les abus invétérés, c'est-à-dire couverts par une longue expérience. Sans rompre avec le passé, la science sociale et économique doit donc graviter vers un état nouveau et toujours meilleur : si une certaine stabilité est indispensable, un certain progrès n'est pas moins néces-

saire; et y renoncer serait se condamner à une décadence irrémédiable.

Ensuite, la méthode des monographies est incomplète si elle se borne aux ouvriers. Il est vrai que, pour une foule de bonnes raisons, ils doivent attirer l'attention spéciale de l'économiste ou du sociologue. Mais comment aura-t-il une idée adéquate de la société et de ses besoins, d'une plus juste répartition des richesses, s'il se refuse à analyser avec le même soin les divers types supérieurs, bienfaisants ou parasites, qui chargent ou soutiennent la société?

Enfin Le Play n'a pas trouvé le juste milieu entre le libéralisme et le socialisme. Il fait au premier des concessions assez graves et, d'autre part, en insistant beaucoup sur le principe d'autorité et les bienfaits du patronage, en se défiant outre mesure des corporations et des institutions nouvelles, il a trop restreint le jeu des libertés individuelles; en espérant tout, pour ainsi dire, des autorités sociales, en se défiant outre mesure des nouveautés, il a sacrifié à l'esprit de tradition l'esprit de progrès.

915. **Disciples de Le Play**. — Les disciples de Le Play se sont tous inspirés des principes et de la méthode du maître pour lequel ils ont montré une constante vénération; mais ils ont suivi d'ailleurs des tendances assez diverses et même opposées. Quelques années après la mort du maître, les rédacteurs de la *Réforme sociale* se scindèrent en deux camps (1885) : quelques-uns d'entre eux, M. l'abbé de Tourville et M. Demolins fondèrent la *Science sociale*. D'autres, en particulier M. de La Tour du Pin Chambly, ont dirigé ou suivi le mouvement d'idées sociales d'où est sortie l'Œuvre des Cercles catholiques d'ou-

vriers. D'autres enfin ont paru se rapprocher de l'école libérale.

Claudio Jannet (1844-94). — A la tête de ces derniers se distingue Claudio Jannet, professeur d'économie politique à l'Institut catholique de Paris. Citons de lui : *les Institutions sociales et le droit civil à Sparte* (1874, 3e éd. 1893) ; *les Etats-Unis contemporains* (1875, 2 vol.), ouvrage remarquable, traduit en plusieurs langues ; *les Précurseurs de la franc-maçonnerie au* XVIe *et au* XVIIe *siècle* (1887) ; *le Socialisme d'Etat et la réforme sociale* (1889) ; *les Faits économiques et le mouvement social en Italie ; le Capital. la spéculation et la finance au* XIXe *siècle* (1892) ; *les Grandes Epoques de l'histoire économique jusqu'à la fin du* XVIe *siècle* (1896), ouvrage posthume publié par son fils avec les éléments précieux réunis en vue d'une *Histoire du travail.* Claudio Jannet collaborait assidûment au *Correspondant*, où il rédigeait une chronique du mouvement économique et social ; au *Polybiblion*, où il rédigeait une revue critique des ouvrages d'économie politique, et à d'autres revues françaises ou étrangères. Il représenta l'école de Le Play aux Conférences de Genève en 1890 (v. M. Gide, n. 911). Il fut l'une des autorités de la Société catholique d'économie sociale, groupe qui se forma auteur de Mgr Freppel, pour s'opposer aux idées qui avaient prévalu au congrès de Liège, et qui reçut un moment le nom d'école d'Angers.

Ses idées paraissent avoir varié en ce qui concerne les principes mêmes de l'économie politique et ses rapports avec la morale. Après avoir déclaré au Congrès bibliographique de 1878 que « le Décalogue est la base de la science économique », que « l'écono-

mie politique est par essence une science morale », que « quoi qu'on fasse, il y aura toujours autant de systèmes d'économie politique qu'il y aura de conceptions de morale différentes », il parut se ranger plus tard à l'opinion des libéraux, qui traitent l'économie politique comme une science indépendante et lui assignent pour objet certaines lois naturelles. — Mais, bien que l'économie politique emprunte certaines données et, si l'on veut, même certaines lois aux sciences naturelles et à la psychologie, elle dépend surtout de la morale, qui lui donne sa forme de science sociale et la relie étroitement à la politique (1).

Trop favorable à la liberté individuelle, il a paru excuser jusqu'à un certain point et regarder comme nécessaires ou irrépressibles les abus énormes de l'agiotage et de la spéculation : « Politiquement parlant, écrivait-il en 1890, la question juive est actuellement devenue absolument insoluble. C'est avant tout une question religieuse. » (2) Le mot même de *capitalisme* lui déplaisait et lui paraissait inventé malheureusement, comme s'il n'exprimait pas des maux trop réels, cette « usure dévorante » dénoncée par l'Encyclique. Il regardait comme socialistes d'Etat ceux qui admettent que l'Etat peut assigner un maximum de fortune, et, ce qui revient au même, établir un impôt progressif. Partisan de la monarchie, il jugeait sévèrement ses adversaires : « Tout Français intelligent, disait-il en 1894, doit se rattacher à la cause de la monarchie traditionnelle. » (3)

(1) Cf. nos études sociales : *la Question sociale*, Appendice; *Y a-t-il une économie politique chrétienne?*

(2) *Polybiblion*, 1890, avril, p. 322.

(3) *Polybiblion* 1894, juillet, p. 14.

Dans ses nombreux articles de critique, il s'est montré défavorable aux économistes catholiques de l'Œuvre des Cercles et aux « démocrates chrétiens » ; il les qualifiait de « socialistes chrétiens » alors qu'il accueillait avec des réserves insuffisantes les ouvrages des économistes libéraux, MM. Block, Yves Guyot, etc. Ses critiques réitérées lui attirèrent une réponse de M. Nogues, dans l'*Association catholique* (1894 févr.). Mais il serait injuste de juger Claudio Jannet sur ces quelques traits. Il est mort en pleine maturité, ayant déjà honoré beaucoup par ses connaissances l'Institut catholique de Paris. Miné depuis longtemps par un mal impitoyable, il montra jusqu'à la fin la force d'âme d'un grand chrétien.

Parmi les disciples de Le Play, dont les uns penchent vers le libéralisme, les autres se gardent mieux de toute exagération, nous signalerons encore : *M. Alexis Delaire*, le secrétaire si actif et si dévoué de la *Réforme sociale* et des *Unions de la paix sociale*. Prévenu contre la philosophie et incliné vers une sorte de positivisme, par une défiance excessive de la méthode morale et rationnelle, il a paru penser que les lois économiques et sociales se dégagent de la pure observation des faits, comme celles de la physique et de la chimie — *M. Urbain Guérin*, auteur de monographies remarquables et de *l'Evolution sociale* (1891, 2e éd.), etc. — *M. Pierre du Maroussem*, auteur de monographies remarquables — *M. P. des Rousiers*, qui a publié : *la Vie américaine ; la Question ouvrière en Angleterre.*

916. **Doctrine économique et sociale de l'Eglise.** — Nous devons maintenant faire connaître les économistes et les sociologues qui se sont

appliqués principalement à interpréter les doctrines sociales de l'Eglise. Nombre des auteurs dont nous avons parlé jusqu'ici ont professé, sans doute, les mêmes idées fondamentales et ils appartiennent intimement à l'Eglise catholique ; mais il y a peut-être cette différence générale et fort appréciable entre eux et la plupart de ceux dont il nous reste à parler, que les premiers ont traité de l'économie politique comme d'une science ordinaire, purement humaine, tandis que les autres l'ont étudiée principalement dans ses rapports avec la morale et les devoirs du christianisme. D'ailleurs, depuis l'apparition de l'encyclique *Sur la condition des ouvriers* (1891), la doctrine économique et sociale de l'Eglise a été assez nettement affirmée pour provoquer la formation de groupes nombreux d'économistes et de sociologues qui s'appliquent à la propager, à l'approfondir et à la mettre en pratique. D'une manière générale, ils puisent de préférence leur inspiration dans la théologie et la philosophie, surtout dans les enseignements pontificaux. Il est vrai que plusieurs d'entre eux ont paru se tromper sur plus d'un point et manifester des tendances vers le libéralisme ou vers le socialisme, en sorte que leur doctrine a pu paraître, en somme, plus critiquable que celle de certains libéraux incrédules. Mais, en général, ils ont néanmoins cet avantage sur eux de soumettre leurs déductions économiques et sociales à la morale chrétienne et d'apporter ainsi à toutes leurs erreurs actuelles ou possibles la correction la meilleure, disons même la seule efficace. Au fond, et malgré certaines revendications communes, qui peuvent rapprocher momentanément les économistes chrétiens avant tout de socialistes

d'Etat et autres, rien ne diffère plus de l'économie chrétienne que le socialisme sous quelque forme que ce soit. Le « socialisme chrétien » n'est donc qu'un mot, ou une contradiction dans les termes et une injure. Ce n'est pas dans le christianisme que le socialisme peut se réfugier : ce n'est même que là qu'il trouve sa réfutation et sa défaite.

917. **Ses points principaux**. — Voici maintenant les points principaux de cette doctrine. Nous aurons résumé par là même celle de la plupart des économistes et des sociologues dont il nous reste à parler.

1° L'unité sociale n'est pas l'individu, mais la famille, dont la constitution et les droits sont antérieurs à ceux de l'Etat et ne peuvent être laissés à sa merci.

2° Le droit d'association est également naturel, avec la propriété collective qui en découle : l'Etat ne peut qu'en surveiller et en protéger l'exercice.

3° Le droit de propriété n'est pas absolu, comme l'a entendu souvent le paganisme, mais il a des limites morales. Dieu a donné la terre aux hommes pour que chacun en vive, quels que soient d'ailleurs les régimes de propriété, qui peuvent être fort divers et fort légitimes. Aussi, dans le cas d'extrême nécessité, tous les biens sont communs, c'est-à-dire que chacun a le droit d'user de ce qui lui est strictement nécessaire.

4° Le travailleur a droit strictement à un *juste salaire*. Celui-ci doit suffire à l'entretien du travailleur, s'il est sobre et honnête. L'employeur ne peut donc profiter de la concurrence des bras ou de la loi de l'offre et de la demande pour abaisser les

salaires au-dessous de ce minimum. La plupart des économistes chrétiens ajoutent, conformément à l'esprit de l'Encyclique, que le salaire doit être *familial*. Ce mot est peut-être mal choisi, mais il signifie simplement que le salaire doit être suffisant à l'entretien d'une famille moyenne ou normale (par ex. deux ou trois enfants en bas âge ou un plus grand nombre, dont les aînés peuvent déjà fournir un travail rémunéré). Il va sans dire ensuite que ces règles souffrent exception : le patron n'est obligé de donner le juste salaire que sur les bénéfices. Mais, sauf nécessité, elles obligent, et toutes les autorités sociales doivent s'appliquer à rendre leur pratique toujours possible.

5° La loi de l'offre et de la demande a donc des limites morales. Il en est de même de toutes les libertés, en particulier de la liberté de l'intérêt. Pour que le taux de l'intérêt soit juste, il ne suffit pas qu'il soit consenti par l'emprunteur, il faut encore qu'il soit justifié réellement. L'usure n'est donc pas un vain mot. Elle n'est pas non plus un mal qui se corrige de lui-même.

6° Est condamnable non seulement l'usure proprement dite, mais encore toute manœuvre qui tend à priver autrui du fruit de son travail. C'est ce qui a lieu dans les jeux de Bourse, les accaparements, les monopoles. De là des fortunes immenses, une concentration excessive des richesses, qui a pour contrepartie à peu près inévitable la misère extrême d'une classe nombreuse. Les économistes qui paraissent s'inspirer le mieux des doctrines de l'Eglise, ne regardent pas ces excès comme nécessaires ni comme excusables. Le législateur doit les prévenir avec

sagesse ou les réprimer avec fermeté : il ne peut espérer leur répression du simple jeu de la liberté individuelle et de certaines lois naturelles.

7° L'intervention du pouvoir est donc nécessaire autant que légitime. Mais elle doit être discrète. L'Etat ne doit jamais empiéter sur les droits et la liberté essentiels des individus, des familles et des associations. L'Etat peut beaucoup par le bien, comme pour le mal. Mais si le pouvoir est entre mauvaises mains, il ne s'ensuit pas qu'il perde le droit de faire le bien auquel il est appelé, ni qu'il soit interdit, en principe, de recourir à son intervention.

8° Il faut donc répudier à la fois le socialisme et le libéralisme : le socialisme, en maintenant les droits essentiels de l'individu, des familles et des associations ; le libéralisme, en reconnaissant le rôle positif du pouvoir, qui est d'unir la société en un seul corps. de garder les droits de tous, de protéger toutes les classes, en particulier les pauvres et les faibles, de les défendre contre les entreprises malhonnêtes des usuriers et autres malfaiteurs publics.

9° Il importe notamment d'encourager l'épargne dans la classe ouvrière et de faciliter aux familles l'acquisition et la conservation d'un patrimoine. A ce sujet, il faut alléger ou même supprimer certains impôts qui pèsent sur les pauvres et surtout les frais de justice (partages forcés, procès inévitables) qui dévorent les petites fortunes, dont les possesseurs sont dignes de tant d'intérêt et sont incapables de se défendre.

10° En définitive, la charité entendue au sens d'aumône, de don purement volontaire du riche au pauvre, ne suffit pas pour guérir les maux de la société,

causés par le libéralisme : il faut pratiquer la *justice sociale*, qui naît infailliblement d'une charité sincère ou qui y conduit.

11° L'un des moyens les plus puissants de réforme sociale, c'est l'*association* sous toutes ses formes. Parmi toutes les associations se distinguent les corporations professionnelles, qui furent abolies sans discernement par la Révolution à cause des abus où elles étaient tombées. Il importe de les rétablir en les adaptant aux besoins du temps. De là naîtrait le *régime corporatif*, avec ses corollaires naturels : propriétés collectives, assurances contre les accidents, le chômage, etc., et, dans l'ordre politique, représentation professionnelle. On peut les préparer en formant, en vertu de la loi de 1884, des syndicats mixtes de patrons et d'ouvriers, et, si de tels syndicats ne sont pas encore possibles, en formant des syndicats parallèles, représentant le capital et le travail, qui se concerteront par des délégués.

12° En somme, d'après les économistes qui paraissent s'inspirer le mieux de la doctrine de l'Eglise, l'économie politique doit être subordonnée étroitement à la morale chrétienne, l'ordre économique dépend de l'ordre moral, de même que l'*utile* dépend de l'*honnête*.

Telles sont, pour nous en tenir aux principales, les idées qui ont été soutenues avant ou après l'Encyclique *Sur la condition des ouvriers* (1891) en France, en Allemagne, en Autriche, en Angleterre, etc., par des groupes de plus en plus nombreux d'économistes, d'hommes d'œuvres et de philosophes.

918. **France : M. de Mun.** — En France, il faut signaler d'abord les fondateurs de l'Œuvre des

Cercles et de la revue l'*Association catholique* : MM. de Mun, de la Tour du Pin Chambly, Léon Harmel, le P. de Pascal, Milcent, de Ségur-Lamoignon, Savatier, Nogues, Lorin, etc.

M. de Mun, né en 1841 à Lumigny (Seine-et-Marne), ancien officier de dragons, se voua avec son ami La Tour du Pin, à l'Œuvre des cercles, après la guerre désastreuse de 1870-71 ; il représenta et défendit avec éloquence au Parlement les intérêts de l'Eglise et de la classe ouvrière. Son obéissance aux directions pontificales, son programme social, qu'il formula notamment dans son discours de Saint-Etienne, lui attirèrent de vives attaques, mais lui valurent plusieurs fois les approbations les plus formelles de Léon XIII. Arrêté un moment par la maladie, plutôt que découragé par la lutte, il a reparu en 1896 au Congrès de la jeunesse catholique de Reims et à la Réunion annuelle des Cercles catholiques d'ouvriers, où ses discours ont excité le même enthousiasme que dans les premiers jours. M. de Mun a publié plusieurs volumes de *Discours*. On lui a reproché de s'être compromis dans le boulangisme et de ne s'être pas élevé contre la domination juive.

De M. de Mun on ne peut séparer *le Père du Lac*, S. J., aumônier de l'Œuvre des Cercles. Il est l'un des promoteurs du Syndicat de *l'Aiguille*, qui groupe déjà un nombre considérable d'ouvrières et leur procure les bienfaits d'ordre économique et moral qu'on peut demander à l'association.

M. le marquis de la Tour du Pin, ancien officier d'état-major, a présidé longtemps l'Œuvre des Cercles, où il a été remplacé par M. Harmel en 1895. Il a été aussi le principal inspirateur de l'*Association catho-*

lique, revue mensuelle fondée en 1876. Unie d'abord à l'Œuvre des Cercles, dont elle était l'organe, elle a pris ensuite une existence indépendante ; ce qui lui a permis de professer en toute liberté une doctrine sociale, sans engager la responsabilité de l'Œuvre. Son *Programme* tout entier, qui est très précis et fort remarquable (il est publié dans chaque n°), se résume dans la « réorganisation corporative de la Société ».

M. de la Tour du Pin et plusieurs de ses amis, tout en professant les idées les plus favorables au peuple, protestent contre le titre de « démocrates chrétiens », accepté par nombre de ceux qui ont embrassé leurs idées économiques et sociales.

919. **M. Harmel,** au contraire, qui s'est montré toujours et avant tout un homme d'œuvres, n'a montré aucun éloignement pour ce titre et il s'efforce de réunir tous les amis du peuple et de l'Église. Il a mérité de Léon XIII les plus hautes et les plus constantes approbations, les plus paternels encouragements. Son usine du Val-des-Bois, près Reims, est le modèle de l'union du patron et des ouvriers, du capital et du travail. Il paraît avoir désarmé les catholiques qui se montraient les adversaires violents de ses idées sociales et économiques, dans le Nord et ailleurs. Avec M. Féron-Vrau, il a signé naguère sous les yeux du pape une déclaration transactionnelle, pour ainsi dire, qui devrait réunir tous les patrons catholiques et tous les hommes d'action qui travaillent à la réforme sociale. Il prend une part active à tous les congrès populaires : congrès ouvriers à Reims et ailleurs, congrès des Tierçaires franciscains, dont les fraternités paraissent appelées à rendre aux travailleurs les mêmes services qu'au XIIIe siècle, congrès de *La*

Croix, etc. — M. G. Ardant, gendre de M. Harmel, a défendu les mêmes idées. On lui doit : *La question agraire ; le Mouvement agraire ; Papes et paysans ; le Curé de campagne*, etc.

Le *P. de Pascal* est un théologien scolastique, un missionnaire et un sociologue. Depuis longtemps il avait pris part aux études sociales de l'Œuvre des Cercles, dont les conclusions principales, si vivement attaquées, furent confirmées par l'Encyclique de 1891. Il a fait partie aussi de cette société internationale de sociologues qui se réunissait annuellement à Fribourg, etc., et à laquelle Mgr Mermillod accordait son patronage. On y remarquait le comte de Bréda, le comte de Blome, etc. L'abbé Mermillod lui-même, dans ses premiers discours prononcés à Paris sous l'Empire, avait préludé à l'action sociale catholique, qui s'est développée depuis. Conférencier remarquable, le P. de Pascal s'est fait entendre souvent dans les principales villes de France et à l'étranger, à Vienne, à Liège, à Milan, etc. Il a été appelé à professer la *morale sociale* à l'Université catholique de Lille, lors de la création d'une section des sciences politiques et sociales (1894). Il professe la *sociologie catholique* à l'École libre des sciences sociales fondée à Paris (1895) par le comte de Chambrun, qui s'est adjoint pour cette création M. Funck-Brentano. M. de Chambrun est également le fondateur d'un *Musée social* (rue Las-Cases). Parmi les écrits de sociologie du P. de Pascal, nous citerons : *Le Pouvoir social et l'ordre économique* (1889), opuscule qui lui fut demandé pour être publié en appendice du *Traité de philosophie scolastique ; Philosophie morale et sociale* (2 vol. 1894 et 1896).

M. Goyau. — C'est à la même école qu'appartient

un jeune savant, M. Goyau, qui déjà a publié, sans parler de ses œuvres d'érudition : *le Pape, les catholiques et la question sociale*, sous le pseudonyme de Léon Grégoire (1893) ; *le Vatican, les Papes et la civilisation* (1895), avec la collaboration de André Pératé et Paul Fabre, comme lui anciens élèves de l'école française de Rome. Dans ce bel ouvrage, les auteurs ont mis en toute évidence l'action bienfaisante de l'Eglise sur la société. M. Goyau a adhéré hautement à la « démocratie chrétienne, » au risque de rompre avec quelques-uns de ses anciens maîtres de *l'Association catholique*. Il collabore à la *Revue de la Quinzaine*, à la *Revue des Deux-Mondes*, etc.

Les mêmes idées chrétiennes et « démocratiques » sont professées par beaucoup d'autres jeunes savants et écrivains, notamment par ceux qui se sont groupés autour du journal *le Monde*, que dirigea pendant quelque temps M. l'abbé Naudet, puis autour du journal *l'Univers*. L'abbé Naudet s'est distingué comme conférencier populaire. Il a fondé, à Bordeaux, la *Justice sociale*, journal hebdomadaire (1894), et publié : *Notre Œuvre sociale* (1894) ; *Mes Souvenirs ; Vers l'avenir*.

Dans *l'Univers*, M. Eugène Veuillot, avec ses collaborateurs, M. Tavernier, etc., fidèle à l'esprit chrétien et « démocratique » de son illustre frère, défend les mêmes idées économiques et sociales. Elles inspirent aussi ou à peu près *la Croix de Paris* et *les Croix* de province, qui se sont merveilleusement multipliées et atteignent pour ainsi dire tous les lecteurs catholiques français. Cependant *la Croix*, comme le comporte d'ailleurs son titre et son but, se tient sur le terrain religieux plutôt que sur le terrain économi-

que. Néanmoins elle a publié notamment les articles très nets et très vigoureux de M. Chabry en faveur de la reprise de la frappe libre de l'argent. A ce sujet, il est curieux d'observer que les adversaires de cette liberté de la frappe sont précisément les économistes libéraux.

M. l'abbé Garnier. — L'attitude sociale des RR. PP. de l'Assomption, fondateurs de *la Croix*, est à peu près celle de l'abbé Garnier, conférencier populaire et ardent missionnaire. M. Garnier, de Caen, est né en 1850 ; il a été zouave pontifical. Il a fondé *l'Union nationale*, dont l'influence s'est fait sentir aux élections de 1896, et publie à Paris le journal *le Peuple français*. Il s'est présenté pour la députation à Montmartre et à Cherbourg et a réuni des minorités considérables.

M. l'abbé Dehon, chanoine de Soissons, fondateur d'une congrégation de prêtres, a été, avec l'approbation de son évêque, l'un des initiateurs remarquables des études économiques et sociales dans le clergé du diocèse de Soissons et dans le clergé français en général. Il a été l'un des promoteurs du congrès de Saint-Quentin (1895), qui réunit deux cents prêtres français. Il est l'auteur d'un *Manuel social chrétien* (1894), très répandu, qui a été édité par la Maison de la Bonne presse. Ses études sur *l'Usure* sont surtout à remarquer.

Plus avant encore il faut signaler *M. l'abbé Six*, qui publie à Lille *la Démocratie chrétienne*, revue mensuelle ; *le XXe Siècle*, revue mensuelle fondée à Marseille par de jeunes et ardents catholiques ; la *Sociologie catholique*, fondée à Montpellier par un autre groupe de jeunes écrivains, et enfin un grand journal

quotidien, « populaire, républicain, démocratique, » *la France Libre*, fondé à Lyon par M. Mouthon et ses amis le 3 février 1895.

920. **M. l'abbé Lemire**, député d'Hazebrouck, se distingue entre tous. Dans un voyage qu'il fit en Angleterre il vit le cardinal Manning et publia peu après : *le Cardinal Manning et son action sociale.* A la Chambre, où l'a porté le vote de ses concitoyens, il réclame les réformes populaires les plus urgentes : droit d'association, protection et inaliénabilité des petits patrimoines de famille, etc. Ce dernier point est l'idée maîtresse d'un groupe de ses amis, les *Terrianistes*, parmi lesquels se distingue le *Dr Lancry*, de Dunkerque. Il voudrait que toute famille française eût sa part minimum du sol national, par exemple les vingt-quatre ares qui sont assurés aux familles de pêcheurs de Fort-Mardyck, près Dunkerque. Cette commune n'a cessé de prospérer depuis l'époque où elle fut créée sous Louis XIV avec ce régime de propriété familiale

Nous devrions citer encore les fondateurs chrétiens. des syndicats agricoles et autres, qui se sont multipliés en France en vertu de la loi de 1884, sans oublier le promoteur des caisses rurales et ouvrières, système Raiffeisen, *M. Louis Durand* (Lyon), et l'un de ses collaborateurs les plus actifs, M. l'abbé Fontan, missionnaire diocésain à Tarbes. Il faut constater toutefois qu'entre les économistes et sociologues chrétiens qui paraissent le mieux s'inspirer des doctrines de l'Eglise et les économistes libéraux, qui leur sont hostiles ou les faussent par de certaines interprétations, il y a bien des degrés et des nuances. L'union est encore bien imparfaite parmi les catholiques d'ailleurs les plus avérés et les plus sincères.

Le journal *la Vérité*, fondé par des rédacteurs dissidents de *l'Univers*, a défendu souvent des idées favorables au libéralisme économique. La *Revue des institutions et du droit*, après avoir suivi la même pente, a paru la remonter, depuis surtout qu'elle a été confiée au R. P. Auzias-Turenne. Les *Etudes* des PP. Jésuites ont paru hésiter entre les deux courants opposés. L'union n'existe pas encore, en effet, entre les Pères français de la Compagnie, sur la question économique et sociale, comme elle existe en Allemagne, en Italie, en Angleterre et à peu près partout.

Nous terminerons cette revue déjà bien détaillée par quelques-uns des professeurs qui occupent des chaires dans les Universités catholiques.

M. Béchaux, professeur d'économie politique à l'Université catholique de Lille, a publié : *le Droit et les faits économiques* (1889) ; *les Revendications ouvrières en France* (1894). Ses idées se rapprochent sensiblement de celles de *l'Association catholique*, bien que, à d'autres égards, il puisse être compté parmi les disciples de Le Play dont la *Réforme sociale* est l'organe.

921. **M. Joseph Rambaud**, professeur d'économie politique à l'Université catholique de Lyon, a partagé les idées de Claudio Jannet et les a peut-être encore accentuées dans le sens du libéralisme. Il a été appelé à lui succéder au *Polybiblion*, où il a montré la même sévérité contre les « socialistes chrétiens ». Dans le *Nouvelliste* de Lyon, journal fort répandu dans le Sud-Est de la France, il a combattu souvent les idées de M. de Mun et de ses amis. Dans ses *Eléments d'économie politique* (1894), il n'admet pas que l'économie politique soit une science subalterne

de la morale : elle ne se rattacherait à la morale que par ses conclusions pratiques. Il suppose que l'économie politique n'a pour objet que des « lois naturelles » analogues à celles des sciences physiques et naturelles, dites sciences d'observation. Il regarde le régime des corporations, si encouragées par l'Encyclique, comme imparfait en lui-même; il servirait de transition entre le régime de contrainte (esclavage) et le régime de liberté, dernière étape de l'évolution sociale. La législation internationale du travail lui semble une utopie. Il ne croit pas que « la richesse soit allée se concentrant dans un petit nombre de mains » et pense que ceux qui tonnent contre l'usure aujourd'hui sont imparfaitement informés. — Mais il est évident, pour répondre brièvement à ces affirmations, que certaines vérités morales concernant le travail, qui est un acte humain, les contrats et l'usage des richesses, sont les principes les plus élevés de l'économie politique. Il n'y a pas de science sociale qui ne soit morale, et la science économique ne saurait faire exception. L'intervention même de l'Eglise en ces matières prouve le caractère moral de cette science, qui, dès lors, doit s'éclairer d'un idéal de justice et de charité. Ensuite il n'est pas juste de dire que le régime corporatif est de sa nature au-dessous du régime de liberté. On ne peut non plus regarder comme une utopie le projet d'une législation internationale du travail, alors surtout que Léon XIII, dans une lettre à M. Decurtins l'a expressément encouragé. Quant à la concentration de la richesse et à l'usure dévorante qui est l'une de ses principales causes, ce sont des faits indéniables, que l'Encyclique rappelle encore formellement.

Les *Eléments d'économie politique* furent honorés d'une lettre d'un secrétaire du pape, qui fut alléguée comme une approbation de l'ouvrage et des doctrines économiques du *Nouvelliste* de Lyon (6 janvier 1895). Mais la valeur approbative de la lettre ne tarda pas à être démentie.

Auprès de la même Université catholique de Lyon, *M. Langeron* a ouvert, en 1896, un cours sur les *Institutions ouvrières*, où il paraît s'inspirer des idées les plus conciliantes, les plus populaires et les plus chrétiennes. Ancien professeur de droit à la même Université, mêlé depuis longtemps au mouvement social, notamment dans le centre ouvrier de de Montceau-les-Mines, d'où l'anarchisme a été chassé, président ou membre très actif de différentes institutions ouvrières, rédacteur d'un journal populaire, *le Travailleur du sud-est*, il a pratiqué ce qu'il enseigne et éprouvé avec succès les meilleurs moyens de procurer la paix sociale. Entre tous ces moyens, il recommande comme MM. Lemire et Harmel, le patrimoine familial. A celui-ci peut se joindre encore et fort heureusement le patrimoine corporatif, ainsi que cela est pratiqué au Val-des-Bois.

Citons encore : M. *Théry*, avocat à Lille, qui paraît s'inspirer toujours d'idées plus ou moins libérales, ainsi qu'en témoigne son récent ouvrage : *Exploiteurs et salariés ;* — M. *Thellier de Poncheville*, ancien député du Nord, qui paraît céder à des tendances différentes. Président du congrès des catholiques du Nord, en 1895, il a fait bon accueil aux « démocrates chrétiens ».

922. **Conclusion.** — Ces divisions persistantes entre nos économistes, nos jurisconsultes et nos pu-

blicistes chrétiens, ne doivent pas trop nous étonner. Ces questions économiques et sociales offrent une extrême complexité : elles ne peuvent être résolues que par des hommes également versés dans la science morale et dans la connaissance pratique de la société. Or, à ce double point de vue, nul n'est mieux placé que le prêtre, s'il consent à s'occuper de tous les intérêts temporels du peuple en vue de ses intérêts d'ordre moral. Par profession, il ne doit ignorer aucune science élevée, et la morale est son domaine propre, sans en excepter la morale sociale. Nul n'atteint mieux toutes les classes de la société et ne mêle mieux sa vie à la leur. Nos prêtres, et les curés de campagne en particulier, auraient peu de chose à découvrir pour être à même de dresser des monographies économiques parfaites de leurs paroisses, des centres ouvriers et autres où ils exercent leur ministère. En concertant leurs observations et leurs efforts, ils mèneraient à bien l'enquête la plus complète, celle qui inspirerait le mieux toutes les réformes possibles et indispensables. Ajoutons que cette connaissance économique de la société et la pratique des œuvres sociales de toute sorte qui en seraient la conséquence, permettraient au clergé de mieux atteindre son but propre, qui est la réforme des mœurs. Celle-ci est désormais liée à toutes les autres, et il serait imprudent de les séparer. On comprend dès lors que Léon XIII ait souvent invité le clergé français à se porter au-devant du peuple. Le rôle exercé déjà par le clergé en Allemagne et ailleurs appuie encore cette conclusion.

923. **Allemagne** : **Ketteler** (1811-1877). — En Allemagne, les catholiques sont mieux unis sur le

terrain économique et social ; ayant dépouillé les préjugés du libéralisme, ils ont formé des associations puissantes et réclamé de bonne heure la protection des travailleurs. Loin de se confondre avec les socialistes, ils en sont les adversaires les plus redoutables, ils les combattent précisément en exerçant eux-mêmes les premiers celles de leurs revendications qui sont justes et réalisables.

Il faut remonter jusqu'au baron de Ketteler, devenu évêque de Mayence, pour trouver l'initiateur principal de ce mouvement social chrétien. Nous devons nous arrêter un moment devant cette grande figure. Né à Munster (Westphalie), il fréquenta d'abord l'école capitulaire de sa ville natale, puis fut envoyé, en 1824, pour achever ses études classiques, chez les Jésuites établis alors à Brigue, dans le Valais. Cinq ans après, il étudiait le droit successivement à Gœttingue, à Heidelberg, à Munich, à Berlin, puis occupait la place de référendaire auprès du gouvernement de Munster.

En 1838, il quitta le service de l'Etat pour celui de l'Eglise et alla étudier la théologie à Munich, où il connut Gœrres, Dœllinger et les esprits alors les plus distingués de l'Allemagne catholique. Ayant couronné ses études par un brillant examen, il entra au séminaire de Munster et fut ordonné prêtre le 1er juin 1844. Nommé aussitôt curé de Beckum, puis, en 1846, de Hopsten, il déploya un zèle admirable, s'appliquant également à instruire son peuple et à le secourir. C'est alors qu'il écrivit *De l'enseignement religieux à l'école*. Dans un temps de disette et d'épidémie, on le vit se dépouiller de tout et assister lui-même, comme une Sœur de charité, les malades

abandonnés : « J'ai appris de ma mère, avait-il coutume de dire, à faire les lits et à soigner les malades. » Envoyé à la Diète nationale de Francfort par les électeurs de l'arrondissement dont sa paroisse faisait partie, et qui étaient en majorité protestants, il y défendit les droits et les libertés de l'Eglise. Dans sa *Lettre ouverte à mes électeurs* (17 septembre 1848), il traitait du droit des parents à l'éducation de leurs enfants et plaidait pour une certaine autonomie communale ; il s'opposait aussi à l'ingérence de l'Etat et à une centralisation excessive, vers laquelle tendent toujours les socialistes. Après le 20 octobre, il se retira du Parlement. A cette époque se placent les magnifiques discours qu'il prononça à Mayence sur la question sociale, à la demande de l'évêque. Les deux premiers roulent sur la propriété et contiennent tout le programme social chrétien qui a été développé depuis.

Ketteler était convaincu que l'avenir appartenait à la question sociale et que l'Eglise serait seule capable de la résoudre. Les questions politiques lui paraissaient accessoires en comparaison. Il avait compris tout ce que renferment d'immoral les principes de l'économie politique libérale et trouvé, dans saint Thomas, les vrais fondements tant de l'ordre économique que de l'ordre moral ; de cette doctrine trop oubliée il avait fait la base de toutes les réformes sociales, qu'il avait longuement méditées dans sa cure de Hopsten. Mieux instruit que Lamennais de la philosophie du moyen âge, il put réaliser pour l'Allemagne ce que celui-ci avait désiré et pressenti, quand il voyait l'Eglise faisant sienne la cause des déshérités et des misérables et portant résolument la croix au

plus gros de la mêlée, dans le grand combat social contemporain (1).

Peu après les discours de Mayence, Ketteler fut nommé, sur la demande des évêques de Munster et de Breslau, archiprêtre de Sainte-Hedwige, à Berlin. Il y convertit le baron Charles de Vogelsang, qui devait propager les mêmes idées sociales en Autriche. Ketteler n'avait pas encore passé un an à Berlin que Pie IX le nommait évêque de Mayence (20 mai 1850). Le 15 juillet suivant, il entrait dans sa ville épiscopale, dont la population lui était déjà conquise. Pendant les longues années de son épiscopat, il renouvela son diocèse et exerça une heureuse influence sur toute l'Allemagne et les pays voisins. Ses œuvres ont été traduites en français, en italien, en slave.

En 1873, il fut élu au Reichstag et publia le *Projet d'un programme politique* pour les catholiques allemands. Il contribua ainsi beaucoup à la création du centre catholique, dont Windthorst ((1812-91) a été le chef si habile. Dans son *Programme* il réclamait : 1° la prohibition du travail dans les fabriques pour tous les enfants qui n'ont pas atteint leur quatorzième année ; 2° la prohibition du travail des femmes mariées dans les fabriques et dans les ateliers industriels hors de la maison ; 3° la prohibition du travail les dimanches et jours de fête dans les fabriques et usines ; 4° la fixation d'une journée normale de dix heures pour tous les ouvriers, y compris les adultes ; 5° la création d'inspecteurs pour contrôler l'application des lois édictées pour la protection de la classe ouvrière.

(1) Cf. Decurtins, *Œuvres choisies* de Ketteler, Introduction ; Kannengieser, ses divers ouvrages sur l'Allemagne catholique.

Ce programme a été réalisé depuis et, quoique le socialisme d'Etat ait pu en abuser, il n'en est pas moins juste en lui-même ; Ketteler, en l'inaugurant, a bien mérité des classes ouvrières et acquis aux catholiques allemands une grande influence. Au Concile du Vatican, il demandait que l'Eglise se prononçât sur la question sociale, avec les pouvoirs civils. Lui-même a soutenu d'avance, pour ainsi dire, toutes les doctrines de l'Encyclique *Rerum novarum*, en évitant également le libéralisme et le socialisme. Si quelques idées ou quelques formules ont été suspectées en France par des catholiques, c'est qu'elles étaient mal comprises et séparées de l'ensemble dont elles font partie. Le clergé allemand a suivi les traces de ce grand initiateur. De là cette action sociale puissante qu'il exerce par la presse et toutes sortes d'institutions. Citons, entre plusieurs autres noms : les abbés *Hitze* et *Dasbach*, qui prennent part aux luttes actuelles ; le P. *Kolping*, qui fût un saint en même temps qu'un sociologue et dont les institutions ouvrières sont répandues dans toute l'Allemagne ; *Raiffeisen*, le fondateur des caisses rurales.

Signalons à part l'abbé *Winterer*, curé de Mulhouse et député au Reichstag. Il appartient de cœur toujours à la France, bien qu'il soutienne la cause catholique en Allemagne. Il a publié : *le Socialisme contemporain* (1894, 2e éd.).

Citons encore les scolastiques allemands, que nous retrouverons dans le chapitre suivant : les PP. Lehmkuhl, Meyer, Cathrein, Pesch S. J., le P. Weiss, O. P. auteur d'une *Apologie* du christianisme, dont deux volumes sont consacrés à la question sociale. Les mêmes doctrines inspirent généralement les rédac-

teurs du *Staatslexikon*, sorte de dictionnaire d'économie politique publié par la Gœrres-Gesellschaft.

N'oublions pas non plus de signaler le cours d'études sociales inauguré en 1892 à München-Gladbach sous les auspices du *Volksverein*, et continué avec un succès croissant à Bamberg, à Fribourg, à Dortmund, à Gmünd, non loin des frontières de la Bohême (1896). En se transportant ainsi de ville en ville, pendant la saison des vacances, le nouvel institut sociologique a pris le meilleur moyen de propager ses idées et d'étendre le mouvement social chrétien. Les cours de Gmünd ont compté jusqu'à 2.205 participants.

Sans doute les sociologues catholiques allemands diffèrent plus d'une fois d'opinions sur des points assez importants. C'est ainsi que l'abbé Hitze veut la corporation obligatoire, comme les chrétiens sociaux d'Autriche, au lieu que Windthorst rejetait la corporation imposée par l'Etat. On a reproché à plusieurs de favoriser l'ingérence du pouvoir et de pousser au socialisme d'Etat, non moins redoutable que le socialisme révolutionnaire. Mais ces fautes, si elles existent, ne portent jamais sur les principes. En réalité, les catholiques sont les adversaires les plus irréductibles du socialisme, quel qu'il soit; aucun groupe n'a été plus digne en face du pouvoir, aucun n'affronte mieux la lutte dans les milieux populaires contre le socialisme révolutionnaire.

924. **Autriche.** — Le principal promoteur du mouvement de réforme sociale en Autriche, a été le baron de *Vogelsang* né en 1818, protestant converti et exilé de Prusse (v. Ketteler), longtemps rédacteur du *Vaterland* et de la *Revue autrichienne*. La 70e année de sa naissance fut fêtée avec éclat à Vienne

(10 déc. 1888) par les « chrétiens réunis » tant de l'aristocratie que de la démocratie (1). Comme on l'a proclamé dans cette circonstance, Vogelsang a réalisé en Autriche, sur le terrain politico-social, ce que Louis Veuillot avait accompli en France sur le terrain politico-religieux : l'un et l'autre ont discrédité le libéralisme. Vogelsang montra, après le krack de 1873, que « l'anarchie de l'exploitation capitaliste augmentait sans cesse le prolétariat, le paupérisme, la misère du peuple et conduisait ainsi à l'anarchie universelle, à la démocratie athée, au renversement de tout ce qui existe aujourd'hui, car les doctrines de Manchester ont pour loi la destruction des faibles par les forts dans la lutte pour la vie ». Il montra que le remède principal était dans l'organisation corporative et chrétienne, et il fut le véritable créateur des lois industrielles de 1883 concernant le travail dans les fabriques, le travail des femmes et des enfants.

A la suite de Vogelsang il faut signaler les comtes Blome, Kuefstein, Belcredi, le prince Aloys de Liechtenstein. On les a qualifiés de « féodaux » ; mais, en réalité, ce n'est pas à un retour pur et simple aux institutions du passé qu'ils visent : ils veulent seulement s'inspirer des traditions et ils associent leurs efforts, au point de vue social et chrétien, à ceux des démocrates catholiques et des antisémites, c'est-à-dire de tous les ennemis de la prépondérance juive. A la tête de ceux-ci se distingue aujourd'hui l'avocat Lueger, qui a triomphé plusieurs fois dans de récentes élections. Enfin n'oublions pas que le réveil des catho-

(1) Cf. *Association catholique*, 1889, janv.

liques d'Autriche et que les combats de l'heure présente ont été préparés par l'abbé Brunner, qui combattit le joséphisme et le judaïsme. (Voir Kannengieser.)

925. **Suisse.** — Le principal promoteur du mouvement social catholique en Suisse, est le démocrate *Gaspard Decurtins.* A dix-sept ans, il sentit quelques doutes sur la légitimité de la propriété ; il étudia les théologiens, les Pères concurremment avec les socialistes, fréquenta les universités d'Allemagne, assista aux cours des adversaires de l'Eglise afin de bien les connaître pour mieux les combattre. Il est l'un des principaux fondateurs de l'Université catholique de Fribourg. Ce qui fait la force particulière du Dr Decurtins, outre son éloquence, sa puissance de travail et son activité, c'est sa connaissance approfondie de la philosophie scolastique et sociale, qu'il prend pour base de tous ses plans de réforme : « Ici comme dans tant d'autres domaines de la vie spirituelle, dit-il dans son *Introduction* aux *Œuvres* de Ketteler, la régénération de la pensée catholique a pour point de départ la reprise de l'étude de la philosophie scolastique, enfouie sous les décombres du rationalisme et de la Révolution ».

Nourri dans la philosophie de saint Thomas et admirateur de Louis Veuillot, tout en pratiquant un sage éclectisme, il a préparé les esprits de ses concitoyens, sans en excepter les protestants, à comprendre les doctrines de l'Encyclique *Rerum novarum* et à poursuivre toutes les applications sociales qu'elle comporte. C'est grâce à lui que la Suisse, d'abord si indifférente sur ces matières, a donné l'exemple et pris l'initiative d'une législation internationale du

travail. Il a été hautement encouragé dans cette voie par Léon XIII. Decurtins a publié des *Etudes sociales* dédiées au cardinal Rampolla. Elles s'ouvrent par les *Œuvres choisies* de Ketteler, précédées d'une remarquable *Introduction*.

926. **En Belgique**, l'Encyclique *Rerum novarum* a été, de même qu'en France, le sujet de vives controverses. Les anciens partisans du libéralisme économique ont essayé d'abord de concilier les enseignements de l'Eglise avec leurs vieux préjugés ; ils se sont montrés hostiles en principe à la création de syndicats ouvriers, à la réglementation du travail, à la limitation de la liberté individuelle, etc. Ils ont pensé que Léon XIII avait en vue, dans son Encyclique, des confréries d'ouvriers et non des associations professionnelles complètes. Les divisions ont été si profondes que le pape a cru devoir intervenir auprès des évêques pour les engager à prendre tous les moyens d'entente et de conciliation : réunions ecclésiastiques. discussions sincères, programmes uniformes et dressés de concert. L'union des catholiques est évidemment indispensable en face d'une minorité socialiste considérable et menaçante. Mais, d'autre part, les catholiques ne pourront se maintenir au pouvoir et conserver leur liberté qu'en détachant les classes populaires du socialisme, en leur accordant non seulement toutes les réformes strictement justes et indispensables, mais encore toutes celles qui sont possibles et rentrent d'ailleurs dans les indications de l'Encyclique.

Parmi les sociologues catholiques favorables au peuple se distinguent : *Mgr Doutreloux*, évêque de Liège, un des promoteurs du congrès social qui se

réunit dans sa ville épiscopale peu de temps avant la publication de l'Encyclique *Rerum novarum ; l'abbé Pottier*, professeur de théologie morale au grand séminaire de Liège ; *M. Nyssens*, professeur à l'Université catholique de Louvain devenu ministre. L'abbé Pottier a fondé des institutions ouvrières et un journal démocratique, *le Bien du peuple*, dont il a suspendu quelque temps la publication dans l'intérêt de la paix entre catholiques et de la conciliation. Au congrès de Liège, il soutenait déjà que le patron doit à l'ouvrier le salaire minimum, avant de prélever des bénéfices. On lui a reproché de diviser les classes en créant des syndicats ouvriers. Mais, lorsqu'il est impossible de créer des syndicats mixtes, qui sont la meilleure préparation de la corporation, il est utile encore de créer des syndicats d'ouvriers, afin que ceux-ci, au lieu de recourir au désordre, à la grève, à des révolutions, puissent présenter régulièrement des revendications raisonnables. Avec Mgr Doutreloux, bien d'autres autorités ont appuyé l'apostolat social de l'abbé Pottier : ainsi le professeur de Liège, Godefroy Kurth, et Mgr de Harlez, professeur à Louvain.

Parmi les démocrates les plus avancés s'est signalé l'abbé Daëns, député d'Alost et adversaire de M. Wœste.

Les économistes catholiques belges soutiennent généralement aujourd'hui les doctrines de l'Encyclique. Au premier rang se distingue *M. Charles Périn*, né à Mons en 1815, qui a longtemps enseigné l'économie pulitique à l'Université de Louvain. Il a publié : *les Economistes, les socialistes et le christianisme* (1849); *du Progrès matériel et du renoncement*

chrétien (1850) ; *de la Richesse dans les sociétés chrétiennes* (1861, 2 vol., 1868, 2e éd.) ; *les Libertés populaires* (1871) ; *les Lois de la société chrétienne* (1875, 2 vol.) ; *le Socialisme chrétien* (1879) ; *les Doctrines économiques depuis un siècle* (1880) ; *le Patron, ses fonctions, ses devoirs* (1886) ; *l'Ordre international* (1889) ; *Premiers principes d'économie politique* (1895). M. Périn a eu le mérite de parler l'un des premiers de morale chrétienne à propos d'économie politique. Après la publication de l'Encyclique, il a donné un bel exemple en modifiant son enseignement sur le salaire.

Citons aussi *M. Brants*, professeur d'économie politique à Louvain, qui a publié : *Lois et méthode de l'économie politique* (1883), où il distingue bien les deux courants qui se disputent cette science : l'un *libéral* et l'autre *moral ; la Lutte pour le pain quotidien* (1885) ; *les Théories économiques aux* XIIIe *et* XIVe *siècles* (1895), où il s'attache à dégager la pensée de nos grands docteurs sur les problèmes économiques. M. Brants se rattache, à certains égards, à l'école de Le Play.

A l'Université de Louvain a été fondée une Ecole des sciences morales et politiques, qui a produit des travaux importants.

927. **En Angleterre et en Amérique**, nous signalerons deux autorités sociales particulièrement célèbres : le cardinal *Manning* (1808-1892) et le cardinal *Gibbons*. Le premier a contribué beaucoup à christianiser le mouvement social chrétien en Angleterre. Il mit fin à la grève formidable des cent mille ouvriers des docks, qui avait éclaté en 1889 et menaçait l'Angleterre d'une révolution. Au dehors, il en-

couragea comme au dedans les réformateurs catholiques les plus généreux et les plus entreprenants, les jeunes fondateurs de la revue le *XXe siècle*, aussi bien que les congressistes de Liège et M. Decurtins. Nul n'a mieux pressenti peut-être les grandes transformations qui se préparent dans le monde. Il écrivait il y a plus de trente ans : « Les gouvernements modernes se sont faits tous césariens et je ne crois guère à leur durée. Nous marchons vers des bouleversements où les dynasties s'abîment, si elles ne sont déjà abîmées. Bientôt il ne restera debout que deux choses : *le Pape et les peuples*. Cette conviction, je l'ai manifestée en très haut lieu, sans être contredit ; et c'est parce que, en Angleterre, on connaît ma conviction sur ce point, que ma position y est inexpugnable (1). »

En Amérique, *le cardinal Gibbons* a pris en main de la même manière la défense des intérêts des travailleurs. Il défendit à Rome *les Chevaliers du travail*, association ouvrière qui était devenue très puissante aux Etats-Unis, et empêcha leur condamnation.

L'exemple de ces princes de l'Eglise, comme celui de Ketteler et surtout de Léon XIII, indique nettement l'orientation de l'Eglise catholique ; elle trace leur devoir au clergé et aux catholiques militants.

(1) Cité par Mgr Baunard dans sa belle lettre d'approbation à M. Lemire, pour son ouvrage : *le cardinal Manning et son action sociale*.


UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

CHAPITRE XLI

RENAISSANCE DE LA SCOLASTIQUE

928. **Actes pontificaux : Pie IX**, etc. — Il devait être donné à la philosophie scolastique de renaître, après de longs siècles de décadence et d'oubli. On peut faire dater cette renaissance de l'Encyclique *Æterni Patris* (1879). Mais déjà bien avant elle s'était annoncée par des actes pontificaux très significatifs, les œuvres souvent remarquables des nouveaux scolastiques, la création d'académies gagnées à la philosophie de saint Thomas, le juste crédit enfin que les ouvrages trop délaissés du saint docteur et en particulier sa *Somme théologique* avaient retrouvé dans les écoles ecclésiastiques.

Les actes pontificaux surtout méritent d'être remarqués. En dénonçant et en condamnant les erreurs du siècle, dues à une fausse philosophie, Pie IX n'avait cessé d'encourager la restauration de la philosophie traditionnelle et chrétienne. Il définissait ainsi son rôle, par rapport à la foi, dans un bref adressé à l'archevêque de Munich (11 déc. 1862) : La raison, disait-il, « demeure capable d'acquérir un grand nombre de vérités, d'en démontrer d'autres que la foi aussi propose à notre croyance, par exemple l'existence de Dieu, sa nature, ses attributs ; de justifier ces vérités, de les défendre et de préparer ainsi la

voie à une adhésion plus parfaite aux dogmes contenus dans la foi divine. Elle peut même nous faire pénétrer plus profondément dans certaines vérités plus cachées que la foi nous révèle. Telles sont les fins que doit poursuivre l'austère et noble science de la philosophie » (1). Dans le *Syllabus* annexé à l'Encyclique *Quanta cura* (8 déc. 1864), il condamnait les principales erreurs des rationalistes, des positivistes, des panthéistes, des faux libéraux, et défendait expressément la scolastique et sa méthode. D'après le Syllabus, en effet, « il est faux que les principes et la méthode selon lesquels les anciens docteurs scolastiques ont cultivé la théologie, ne répondent en aucune façon *(minime)* aux nécessités de notre temps et au progrès des sciences. — Il est faux que l'on doive traiter les matières philosophiques sans tenir aucun compte de la révélation surnaturelle. » Le 22 janvier 1870, il adressait au neveu de Sanseverino une lettre qui contenait ces paroles : « Les grands travaux entrepris par votre très docte parent pour la *restauration de la vraie philosophie*, et son application à former le jeune clergé dans les principes de la saine doctrine religieuse sont connus de tout le monde ; Nous les apprécions Nous-même d'autant mieux que Nous avions l'auteur en très haute estime, et que Nous déplorons sa mort comme une perte... dont l'avancement des fortes études aura particulièrement à souffrir. Nous acceptons très volontiers la collection de ses œuvres que vous Nous avez présentée ; d'autant plus que son grand traité sur la phi-

(1) Voir *L'Encyclique Æterni Patris*, par Mgr Bourquard (1884), auquel nous empruntons plusieurs des renseignements suivants.

losophie chrétienne, interrompu par sa mort, paraît maintenant en entier, grâce au soin de l'un de ses anciens élèves, le prêtre Nonzio Signoriello... »

L'archevêque de Naples, le cardinal Riario Sforza, ayant fondé une académie de S. Thomas d'Aquin, Pie IX lui accorda un bref d'opprobation : « Il ne peut être douteux pour personne, lui disait-il, que si l'on remet en honneur cet enseignement dont l'abandon a été la source de tant de maux, l'on n'arrive à extirper le mal jusqu'à sa racine et à guérir le monde. Or ce résultat ne sera atteint par aucun moyen plus efficace que par la doctrine de saint Thomas, qui a su ramener toutes les sciences à des principes inébranlables, disposer très clairement toutes ces matières, les développer et les présenter de telle sorte qu'il n'y a aucune vérité à laquelle il ne conduise, aucune erreur qu'il n'apprenne à terrasser, en fournissant les armes les meilleures. »

En 1874 (le 9 mars), le P. Cornoldi, Travaglini et d'autres savants fondaient à Bologne l'Académie philosophico-médicale de S. Thomas d'Aquin, qui fut hautement approuvée : « C'est avec joie, disait le pape, que nous voyons les membres de votre société s'engager à défendre... les principes du docteur angélique, tant sur l'union de l'âme intellective avec le corps humain, que sur la forme substantielle et la matière première. Et certes ce n'est pas autrement qu'il sera possible de réparer le dommage causé à la religion et à la science par le matérialisme, de dégager la science elle-même du labyrinthe des erreurs de ce système... » L'Académie de Bologne a publié, à partir de 1876, un recueil de philosophie scolastique : *La Scienza italiana*, fondue en 1891 dans la *Scuola*

cattolica de Milan. Enfin Pie IX soutint les efforts du P. Liberatore, ce patriarche de la nouvelle scolastique ; il faisait insérer dans *la Civiltà cattolica* ses critiques contre Lamennais, Descartes, Gioberti, Gerdil, Malebranche, Kant, Rosmini.

Dans le même temps, l'étude de la scolastique était remise en honneur dans plusieurs séminaires de France. Les Pères du concile provincial de Poitiers, tenu en 1868, recommandaient « de restaurer la doctrine de saint Thomas, de l'enseigner selon la méthode des scolastiques, comme étant la plus apte à faire acquérir aux jeunes élèves une science solide, en les mettant à même de réfuter victorieusement les erreurs ». Le principal promoteur du concile, le cardinal Pie, fondait à Poitiers, peu d'années après le concile du Vatican, une faculté de théologie (1).

929. **Léon XIII**. — Mais, entre tous, il faut citer le cardinal-archevêque de Pérouse, qui devait être Léon XIII. Dès 1858, il fondait au séminaire de Pérouse une Académie thomiste. En 1875, il adressait à Pie IX un mémoire signé de tous les prélats de l'Ombrie, pour demander que saint Thomas fût institué patron de toutes les écoles chrétiennes, universités, académies, etc. Ce vœu, il était réservé à lui-même de le réaliser comme pape en 1880 (le 4 août). A peine monté sur le trône, dans son Encyclique *Inscrutabili Dei consilio* (21 avril 1878), il signalait le point principal sur lequel devaient porter les efforts de restauration intellectuelle et morale : « Plus les ennemis,

(1) Les PP. jésuites Schrader, Wilmers, auteur d'un *Cours de religion* très apprécié, sans parler du P. Bottala, chargé du cours d'histoire ecclésiastique, y ont enseigné. Cette faculté a disparu après la mort du cardinal.

disait-il, font de vigoureux efforts pour proposer aux hommes peu instruits et surtout aux jeunes gens des opinions qui obscurcissent les esprits et corrompent les mœurs, plus nous devons déployer d'énergie pour mettre en œuvre une méthode d'éducation apte et solide, encore bien plus pour faire en sorte que cette éducation elle-même, soit dans les lettres, soit dans les sciences, ait une entière conformité avec la foi catholique ; et surtout dans la philosophie, de laquelle dépend en grande partie le développement normal des autres sciences, qui ne tend point à renverser la révélation divine, mais plutôt à lui frayer la voie ; cette science, nous devons la défendre contre ceux qui l'attaquent, ainsi que nous l'ont montré, par leur exemple et par leurs écrits, le grand saint Augustin, le Docteur Angélique et tous les autres maîtres de la sagesse chrétienne ».

930. **L'Encyclique « Æterni Patris » et ses suites.** — Le moment était donc venu de publier l'Encyclique *Æterni Patris* (1879). Analysons cette charte de la philosophie nouvelle :

L'Eglise, qui est la dépositaire infaillible de la vérité, ne peut se désintéresser de la philosophie ; c'est des écoles philosophiques que sont sorties toutes les opinions erronées qui ont bouleversé la société ; en relevant la philosophie, on porterait donc remède à bien des maux. Ce n'est pas qu'elle suffise sans la foi. Mais la foi, en s'ajoutant à la philosophie, ne la diminue point, elle l'élève, elle agrandit son rôle. La philosophie, en effet, avec la science humaine dont elle est le couronnement, prépare la foi en établissant certaines vérités qui lui sont communes avec la révélation : l'existence et la véracité de Dieu, la vérité du miracle,

le caractère divin de la propagation de l'Evangile et de l'Eglise véritable. La philosophie donne à la théologie le caractère d'une véritable science; elle fournit au théologien ces analogies profondes qui permettent de mieux entrer dans le sens des mystères; elle résiste aux objections de l'incrédulité et prouve qu'il n'y a pas de contradiction entre la science et les vérités de la foi.

Mais, pour que la philosophie porte tous ces fruits, il faut qu'elle respecte les vérités surnaturelles : elle ne juge en toute indépendance que des vérités qui sont de son domaine. L'histoire de la philosophie montre tout ce que cette science a perdu en se séparant de la foi, comme aussi tout ce qu'elle a gagné en s'accordant avec elle. Les apologistes, les Pères de l'Église et plus tard les Docteurs du moyen âge, en gardant le dépôt de la foi, ont gardé en même temps et accru le trésor des vérités philosophiques ; ils ont créé un vrai système de philosophie chrétienne. Entre tous se distingue saint Thomas, dont un hérétique (Luther) a dit : « Supprimez Thomas et j'anéantirai l'Église. » Erreur et présomption, sans doute; mais il y a là un aveu du mérite incomparable de l'Ange de l'Ecole.

On a donc été téméraire en ne continuant pas d'user toujours et partout de cette philosophie scolastique qui avait pour elle le suffrage de l'Eglise. Son abandon général a été suivi de l'invasion de toutes sortes d'erreurs, que ne peut réfuter une philosophie superficielle ou incomplète. On ne peut donc qu'approuver ceux qui se sont appliqués à ramener les esprits à la doctrine des scolastiques et de saint Thomas en particulier.

Notons que l'Encyclique veut qu'on reçoive de bonne grâce toute pensée sage et toute découverte utile, de quelque part qu'elle vienne : *Quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum.* Elle ne recommande point ce que les scolastiques ont pu rechercher avec trop de subtilité *(nimia subtilitate quæsitum)*, ou affirmer inconsidérément *(parum considerate)* et enseigner de peu conforme aux doctrines éprouvées des âges suivants *(posterioris ævi doctrinis minus cohærens)*. Mais elle blâme ceux qui, dédaignant le patrimoine de l'antique sagesse, aiment mieux innover que d'ajouter des choses nouvelles aux anciennes pour les perfectionner : *Patrimonio antiquæ sapientiæ posthabito, nova moliri quam vetera novis augere et perficere maluerint.*

Telles sont les idées principales de l'Encyclique. Sans être encore assez accréditées, elles sont déjà soutenues et démontrées avec assez de succès pour ne plus paraître étranges et paradoxales. Mais il n'en était point de même au milieu du XIXe siècle. Au moment où parut l'Encyclique, le mouvement de restauration était à peine commencé ; et si l'on songe combien la plupart des esprits, même au sein du clergé et sans parler des corps savants du monde laïque, étaient encore mal préparés à l'entendre, l'Encyclique fut un véritable coup d'audace. Disons plutôt qu'elle était une intuition et comme une prophétie.

Depuis lors, la philosophie nouvelle n'a cessé de s'affirmer de plus en plus, et tout d'abord dans l'enseignement des séminaires ; à mesure que la scolastique était mieux étudiée, on a reconnu le mal fondé de

l'ontologisme, du traditionalisme, du cartésianisme et autres systèmes faux ou imparfaits. Avant même d'avoir regagné le clergé tout entier, la philosophie scolastique a reparu dans les universités, les revues, des ouvrages remarqués; elle a obtenu l'adhésion d'un nombre toujours croissant de penseurs, d'écrivains et de bons esprits. On le verra bien par les détails qui vont suivre. Mais nous devons auparavant achever d'esquisser ce mouvement général de retour vers la philosophie de l'Eglise.

Le 13 oct. 1879, le pape fondait l'Académie romaine de saint Thomas. Elle devait se composer de trente membres : dix choisis parmi les savants de Rome; dix parmi les savants italiens; dix enfin parmi les savants des autres contrées. Elle avait pour présidents les cardinaux Pecci et Zigliara. Mgr Talamo en était le secrétaire. Le pape ordonnait en même temps, à l'exemple de Pie V, de préparer une nouvelle édition des Œuvres complètes de S. Thomas, contenant, outre le texte, les commentaires de Cajétan et de Sylvestre de Ferrare.

Le 25 déc. 1880, Léon XIII écrivait au cardinal Dechamps, archevêque de Malines, pour l'engager ainsi que les autres évêques de Belgique à fonder à Louvain une chaire spéciale de philosophie consacrée à l'interprétation de saint Thomas. Cette chaire, bientôt fondée et occupée par Mgr Mercier, a donné naissance un peu plus tard à l'Institut philosophique de Louvain (v. Conclusion), qui publie, depuis 1894, une *Revue néo-scolastique* paraissant tous les trois mois.

Le 18 février 1882, Léon XIII écrivait aux évêques de la Haute Italie au sujet des erreurs du rosminianime,

qui compromettaient le retour aux doctrines de l'Ecole. Mais il faut renoncer à signaler, tant ils sont nombreux, tous les actes pontificaux de cette nature.

Rappelons maintenant la fondation des Universités catholiques de France : à Lille, à Paris, à Lyon, à Toulouse, à Angers, en vertu de la loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur ; la fondation de l'Université catholique de Washington ; celle de l'Université catholique de Fribourg, en Suisse, due principalement au conseil cantonal. Les Pères dominicains qui en composent la faculté de théologie ont fondé la *Revue thomiste*, qui paraît tous les deux mois depuis mars 1893. Dès l'origine (1878) la faculté de théologie de Lyon, qui prit d'abord le nom d'école théologique, comprit une chaire de philosophie scolastique. L'Institut catholique de Paris en fut privé pendant quelques années ; mais une chaire de philosophie scolastique fut rétablie un peu plus tard et occupée par le P. Bulliot. Une Société de saint Thomas d'Aquin fut bientôt fondée à Paris par M. Domet de Vorges, etc. ; Mgr d'Hulst en accepta la présidence. Dans les réunions mensuelles nombre de travaux ont été discutés ; on les a publiés dans les *Annales de phil. chrét.* Celles-ci, après la mort de M. Bonnetty, ont eu successivement plusieurs directeurs, mais ont toujours accepté en principe les directions pontificales. M. Gardair a ouvert à la Sorbonne un cours libre de philosophie scolastique, où il s'applique à interpréter la doctrine de saint Thomas (1). Aux congrès bibliographiques de 1878 et 1888, M. de Vorges a présenté des rapports remarquables

(1) M. Gardair a suspendu ce cours en 1896, pour s'occuper de la publication des leçons données jusqu'ici.

sur le mouvement de la philosophie scolastique. Le Congrès scientifique international des catholiques, inauguré d'abord à Rouen sur l'initiative de M. Duilhé de Saint-Projet, puis fondé par Mgr d'Hulst, et réuni une première et une deuxième fois (1888 et 1891) à Paris, une troisième fois à Bruxelles en 1894, a donné une grande attention et une large place aux travaux de philosophie scolastique.

Ajoutons enfin que bien des philosophes catholiques, sans avoir été élevés dans tous les principes et selon la méthode de l'Ecole, et sans s'attacher à creuser des questions de métaphysique et de logique pure, cultivent d'autres parties de la philosophie, celles qui leur sont le plus familières, en accord parfait ou à peu près avec la philosophie scolastique. Il en est de même de plusieurs savants et écrivains, physiologistes, médecins, physiciens, critiques, etc. On peut dire que les doctrines philosophiques de l'école gagnent tous les jours de nouveaux adhérents, se fortifient dans l'opinion, préludent déjà à un accord nouveau et supérieur de toutes les connaissances humaines avec la foi ; elles préparent ainsi une ère de relèvement, une nouvelle période de progrès intellectuel et de paix sociale. Au contraire, la philosophie incrédule ne cesse de s'émietter et de se dissoudre, tout en amassant de riches matériaux, dont sa rivale, qui seule est immortelle comme la vérité, ne tardera pas peut-être à devenir l'héritière.

Ce qui nous reste à dire des philosophes scolastiques et de leurs ouvrages, nous instruira mieux encore de l'état présent de la philosophie nouvelle, des progrès accomplis et de ses légitimes espérances. Nous la suivrons en Italie, en France et dans les principales contrées.

931. **Italie : le P. Liberatore** (1810-1892). — Le P. Mathieu Liberatore a puissamment contribué à la renaissance de la nouvelle scolastique. Il en est comme le patriarche. A un moment où les théories de l'Ecole étaient discréditées, dans l'esprit même de beaucoup de Pères de la Compagnie, il n'a cessé de les soutenir et de les défendre avec fermeté et modération. Nè à Salerne, il entra à seize ans chez les jésuites et enseigna bientôt la philosophie avec un grand succès. En 1850, il fondait la *Civiltà cattolica* avec les Pères Taparelli d'Azeglio, Antonio Bresciani et Curci, qui devait plus tard rompre avec son ordre. La plupart de ses ouvrages écrits en italien ont été traduits en français : *de la Connaissance intellectuelle* (1857), traduit par l'abbé Deshayes sur la 3e éd. ital. moins la partie polémique (1885); *du Composé humain ; Institutiones philosophicæ* (1843, plusieurs éditions, 2 ou 3 vol.), suivies bientôt des *Institutiones ethicæ et juris naturalis*; *de l'Ame* (1875); *de la Composition des corps* (1878); *le Droit public de l'Eglise*, traduit par Onclair (1888). Vers les derniers temps de sa vie, voyant l'importance que prenaient les sciences sociales, il écrivit : *Principes d'économie politique*, trad. par Sylvestre de Sacy (1894). Citons encore une curieuse comédie philosophique : *l'Autocrazia dell' ente*.

Le P. Liberatore s'est appliqué à résoudre les objections des modernes, à vulgariser les doctrines scolastiques et à en élucider plusieurs points essentiels, tels que l'origine des idées, l'unité du composé humain, le système de la matière et de la forme, la nature et les espèces d'abstractions. L'ontologisme de Rosmini, de Gioberti, et les autres erreurs les plus

marquantes de ce siècle ont subi sa critique pénétrante. Dans les matières controversées entre scolastiques, il modifie souvent les opinions en faveur dans son ordre pour se rapprocher du thomisme. C'est ainsi qu'après avoir embrassé d'abord l'opinion de Suarez, il incline à penser avec les thomistes, après de plus mûres réflexions (*re melius perpensa*), que l'existence et l'essence sont réellement distinctes dans les créatures. De même il tient pour la distinction réelle, au moins modale, de la nature et de la personne. D'autre part cependant, il admet la *science moyenne*, quoique avec des réserves ; il rejette le concours *antécédent*, pour n'admettre que le concours *simultané*. Il pense que l'âme est individualisée par son entité, mais dans son rapport avec le corps. Avec S. Thomas, il rejette l'animation immédiate, il pense que l'âme raisonnable est infuse dans un corps préalablement organisé. En économie politique, il attaque également le libéralisme et le socialisme ; il subordonne cette science à la politique et à la morale. Il admet, en principe, que le pouvoir peut établir un impôt progressif, fixer un salaire minimum, prélever une taxe des pauvres.

Le card. *Joseph Pecci*, mort en 1890, frère de Léon XIII, étudia avec lui chez les jésuites de Viterbe et entra dans la Compagnie en 1825. Pie IX le nomma en 1849 professeur de philosophie à la Sapience et à l'Apollinaire ; en 1879, il fut fait cardinal sur les instances du sacré Collège ; il est mort dans la Compagnie, d'où il était sorti depuis longtemps. Dans son enseignement et dans ses écrits, le cardinal Pecci a interprété la doctrine de saint Thomas avec autant de modération que de profondeur. Citons son com-

mentaire de l'opuscule de S. Th.: *De ente et essentia* (1882), écrit en italien, et surtout une substantielle brochure : *La Prédétermination physique et la Science moyenne, Sentiment de S. Th.* traduit par l'abbé Deshayes, avec une préface de Mgr Sauvé (1886). Le cardinal expose une sorte d'opinion moyenne entre celle des Dominicains et celle des théologiens ou philosophes de la Compagnie : il pense avec ceux-ci que la doctrine de S. Thomas ne comporte pas la prédétermination physique, et avec ceux-là qu'elle ne comporte pas la science moyenne.

Battaglini, mort en 1892 archevêque de Bologne, mérite d'être cité à la suite du card. Pecci. Il est l'auteur d'*Institutiones logicæ, metaphysicæ et ethicæ* (1869), qui ont contribué à la renaissance de la scolastique.

932. **Sanseverino.** — Le chanoine de Naples, Cajetano Sanseverino, mourut prématurément vers 1870, laissant ses travaux inachevés, mais après avoir donné une impulsion puissante aux études philosophiques. *La Scienza e la fede* lui devait de savants articles. Son ouvrage capital est la *Philosophia christiania cum antiqua et nova comparata*, véritable encyclopédie philosophique, dont l'auteur n'a publié que les sept premiers volumes, traitant de la psychologie et de la logique. Les *Elementa*, qui en sont l'abrégé, forment trois volumes in-8 compacts (Naples, 1863-64). Ils ont été traduits par Corriol (1877). La morale a été ajoutée par Signoriello. Le but de Sanseverino était de prouver que la philosophie chrétienne, surtout avec saint Augustin et saint Thomas, a examiné tous les problèmes agités par l'esprit humain et qu'elle en a indiqué les vraies solutions, en même temps qu'elle

prévenait les difficultés soulevées aujourd'hui. Si ce dessein n'est pas irréalisable, on peut dire qu'il n'était pas au-dessus des efforts et du talent de Sanseverino. Ses mérites, en effet, sont de premier ordre : il est à la fois érudit, subtil et profond. A ces qualités s'ajoute un attachement aussi fidèle qu'éclairé à la doctrine de saint Thomas.

Critique. — Mais l'œuvre de Sanseverino est plus remarquable par la richesse que par l'ordre et le discernement. On peut lui reprocher d'avoir confondu des questions accessoires avec les questions principales; d'avoir mêlé aussi les thèses et les opinions, défendant celles-ci avec la même ardeur que celles-là. C'est ainsi qu'il soutient que la logique n'est pas un art, mais seulement une science; que le criterium suprême de la vérité est dans les premiers principes et non dans l'évidence. Plutôt que d'atténuer les désaccords, il est porté, semble-t-il, à les exagérer. Remarquons aussi que sa méthode est souvent imparfaite, l'ordre qu'il choisit manque de clarté. Sa division générale de la philosophie en *objective* et *subjective* est inacceptable; elle serait même périlleuse, si l'auteur y attachait une véritable importance, car elle suppose entre les parties de la philosophie une opposition qui n'existe pas. Et puis comment ranger l'ontologie parmi les sciences subjectives et la morale parmi les sciences objectives?... Mais, malgré ces critiques, on peut dire avec M. Couture, que Sanseverino n'a été surpassé ni en talent ni en influence par aucun philosophe scolastique de son temps.

Signoriello. — Le chanoine Nonzio Signoriello, professeur de logique et de métaphysique au lycée archiépiscopal de Naples, mort en 1889, disciple le

plus célèbre de Sanseverino, a complété et résumé dans un *Compendium* les ouvrages de son maître. Il a publié une *Philosophia moralis* (1883, 3e éd.), un *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* (1872, nouvelle éd.), qui est l'un des plus complets et des meilleurs ouvrages de ce genre. Il était également le successeur de Sanseverino à *la Scienza e la fede*.

Mgr *Talamo*. — C'est à cette même école que se rattache le professeur napolitain Talamo, appelé à Rome par Léon XIII. Il est l'auteur de l'*Aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie*, études critiques, traduit en français sur la 2e éd. ital. (1876). L'auteur montre très bien que les scolastiques, tout en étant les principaux héritiers de l'aristotélisme, l'ont corrigé et agrandi; ils l'interprétèrent avec autant d'originalité que d'indépendance et y joignirent les meilleurs enseignements du platonisme, son éternel rival. Si ces deux grands courants philosophiques peuvent être associés parfaitement, c'est grâce à la scolastique. Mgr Talamo a fondé, avec le professeur Toniolo, de Pise, une revue sociologique internationale.

933. **Le card. Zigliara** (1833-1893). — Né à Bonifacio (Corse), Thomas Zigliara entra à 15 ans chez les Dominicains et devint professeur à la Minerve (Rome). La *Summa philosophica* (1876, 3 vol.; 1891, 8e éd.), qui s'est répandue beaucoup dans les séminaires, est le résumé de ses cours. Sa science et son éloquence attirèrent sur lui le choix de Léon XIII, qui le fit cardinal en 1879. Il présida l'Académie de S. Thomas, fit partie de la commission chargée de la publication de ses *Œuvres*, fut préfet de la Congréga-

tion des études, etc. Citons encore : *De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore* (1878); *Theses philosophicæ* (1881-83, 3 vol.). Ses *Œuvres philosophiques* (*De la lumière intellectuelle*, etc...) ont été traduites en français par l'abbé Murgue (1880, 3 vol.).

Zigliara a réfuté le traditionalisme, l'ontologisme, etc. Il a montré en particulier que les ontologistes ne peuvent se réclamer de S. Bonaventure ni de saint Augustin. Il a maintenu la vraie doctrine de S. Thomas contre Ubaghs, de Louvain, qui regardait S. Thomas comme favorable aux idées innées, et contre *Palmieri*, professeur au Collège Romain, qui prétendait que S. Thomas n'a pas enseigné la distinction réelle de la matière et de la forme. Un autre professeur du Collège Romain, Tongiorgi, auteur d'*Institutiones philosophicæ* qui ont eu plusieurs éditions, altérait aussi la doctrine scolastique, en soutenant un certain atomisme et en regardant comme probable l'explication de la vie des plantes par les seules forces physiques et chimiques.

En somme Zigliara est un de ceux qui ont exposé la philosophie de saint Thomas de la manière la plus fidèle, la plus complète, en même temps que la plus modérée. Mais il est trop favorable à l'évolutionnisme, quand il paraît accorder que les animaux forment une seule espèce philosophique. Peut-être propose-t-il avec trop de réserve le système de la matière et de la forme. Parfois, au contraire, il semble trop affirmatif, par exemple quand il propose la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, la prémotion physique.

Le P. Cornoldi, S. J., fondateur (1874) de l'Aca-

démie de Bologne (v. plus haut) a défendu et propagé avec une ardeur extrême la philosophie de saint Thomas. Citons : *les Systèmes mécanique et dynamique* (1864); *Leçons de philosophie scolastique* (1875), traduites en français (1878) ; *Conciliation de la foi et de la vraie science* (1878). Le P. Cornoldi a collaboré à la *Civilta cattolica*, etc. ; il a réédité le *Thesaurus philosophorum*, sorte de lexique, de Reeb (Paris, 1875, 9e éd.) ; il a écrit aussi un commentaire théologico-philosophique de la *Divine Comédie*. — Sans parler de quelques exagérations de fond et de forme qu'on lui a reprochées, on ne saurait guère partager son opinion quand il regarde la mémoire sensible comme identique réellement avec l'imagination ; de même quand il admet la possibilité de l'apparition de nouvelles espèces d'animaux « engendrés par la puissance placée dès le principe dans les éléments et les astres ». Il est vrai qu'il croit pouvoir s'autoriser ici de S. Thomas. Mais il lui est difficile ensuite, sinon impossible, de rejeter toute génération spontanée. Ce qu'il nous paraît impossible de lui accorder, c'est que le germe, ou l'ovule fécondé, ne soit qu'un instrument de reproduction : il devient cause principale et efficiente et, comme tel, a même nature au fond que l'être complet dont il est le principe. Mais la doctrine de Cornoldi est d'ordinaire incontestable. Il a bien vu, par exemple, l'importance extrême du langage en philosophie : « On peut donc dire avec raison, écrit-il, que le langage est la clef de la philosophie, et bien pauvre est le philosophe qui n'a pas soin de l'examiner sérieusement, pour s'en servir dans les spéculations philosophiques. » Pour nos adversaires, dit-il ailleurs, « la philosophie

est opposée au langage; pour nous, au contraire, le langage est la base la plus sûre de la philosophie. » (*Leçons.*)

Professeurs du Collège Romain, etc. — On pourrait citer encore la plupart des professeurs du Collège Romain ou des autres écoles philosophiques et théologiques de Rome : le *cardinal Mazella*, S. J., aujourd'hui préfet de la Congrégation des études, où il a succédé à Zigliara ; il s'est distingué surtout comme théologien; fort attaché aux doctrines de saint Thomas, il a contribué à les faire accepter de mieux en mieux dans la Compagnie; — le *P. Urraburu*, qui a professé au Collège Romain de 1878 à 1887, auteur d'*Institutiones;* il interprète saint Thomas avec Suarez, Vasquez, Fonseca ; — le *P. Schiffini*, professeur lui aussi au Collège Romain; il a publié : *Principia philosophica ad mentem Aquinatis* (1886); *Disputationes metaphysicæ specialis* (1888); — le *P. Pio de Mandato*, auteur d'*Institutiones phil. ad normam doctrinæ Aristotelis et S. Th.* (3 vol.); — le *P. de Maria,* auteur d'une *Philosophia peripatetico-scholastica* (3 vol.), etc. — Citons encore : le *P. Lepidi*, O. P., qui a professé en Belgique, puis à la Minerve, auteur d'*Elementa philosophiæ christianæ* (1875-79); le *P. Barberis* (mort en 1896, à 49 ans), lazariste, qui a fondé à Plaisance, cet ancien foyer du sensualisme, une revue philosophique : le *Divus Thomas*, et auteur de savantes dissertations sur les questions les plus ardues de la philosophie; — le *P. Tornatore*, un de ses collaborateurs, auteur d'un ouvrage en latin sur la *Connaissance* (1885), où il émet des vues plus originales peut-être qu'elles ne sont sûres.

Parmi les rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, qui mériteraient tous d'être cités, n'oublions pas le *P. Franco*, mort à Turin en 1893, qui s'est fait remarquer par ses études sur le spiritisme, le magnétisme et l'hypnotisme. Ses conclusions en ce qui regarde l'hypnotisme et sa pratique ont été regardées par plusieurs catholiques comme trop sévères; elles ont été critiquées notamment par le P. Coconnier, O. P., dans la *Revue thomiste*. Mais si plusieurs des arguments du P. Franco sont, en effet, insuffisants, il ne paraît pas encore que ses principales conclusions doivent être adoucies.

Conti. — Enfin nous pourrons peut-être joindre aux scolastiques précédents *Augusto Conti*, l'auteur de l'*Histoire de la philosophie*, traduite de l'Italien par Léon Collas (2 forts vol., 1881). Dans les deux éditions italiennes de cet ouvrage qui ont précédé l'apparition de l'Encyclique *Æterni Patris*, l'auteur avait déjà soutenu les doctrines que cette encyclique a confirmées depuis. Il avait démontré, en effet, que la philosophie est *perpétuelle* et *progressive*, « que les bonnes doctrines des philosophes païens ont été professées, en recevant des améliorations et un complément de vérité, à l'époque des Pères et à celle des Docteurs ; que S. Thomas a recueilli toute la moisson des doctrines antérieures et les a coordonnées avec autant de précision que de clarté, etc. » Mais, à ces vues générales, qui sont incontestables, Conti joint des appréciations sur certains philosophes, en particulier ceux de la Renaissance et leurs successeurs, qui peuvent sembler inspirées par un éclectisme trop facile. Lui-même partage quelques opinions fort peu tolérées dans l'école : selon lui le sens animal aurait

pour sujet l'âme seule et non le composé ; l'hypothèse d'une matière continue lui paraît décidément condamnée, etc.

934. **France : Mgr Sauvé** (1817-1896). — Nous devons faire connaître brièvement les auteurs et les ouvrages qui, en France, ont préparé la renaissance ou marqué les premiers progrès de la philosophie scolastique.

Mgr Henri Sauvé a été le premier recteur des facultés catholiques d'Angers, où il a représenté et enseigné avec beaucoup de zèle les doctrines scolastiques. Un peu plus tard, il offrit sa démission à Mgr Freppel. Outre un ouvrage proprement théologique : *le Pape et le Concile du Vatican*, citons les suivants, qui intéressent la philosophie et la question sociale : *de l'Union substantielle de l'âme et du corps* (1870) ; *Questions religieuses et sociales de notre temps*, vérités, erreurs, opinions libres (1888, 2e éd., revue et augmentée) ; *L'Encyclique* (du 16 février 1892) *aux catholiques de France, Objections et réponses* (1892). Ami du cardinal Pie et de Mgr Gay, Mgr Sauvé a partagé les mêmes idées; mais, leur ayant survécu, il a suivi ensuite avec autant de fidélité que d'intelligence les directions sociales de Léon XIII.

Mgr Bourquard a été le digne collaborateur de Mgr Sauvé, à Angers, où il a enseigné la philosophie de saint Thomas. Démissionnaire après quelques années, il prit la direction de l'école libre de Saint-Benoît, à Delle (Haut-Rhin). Citons sa thèse latine

(1) Nous devrions peut-être citer d'abord le *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques* publié dans la collection Migne, par Fréd. Morin (1856, 2 vol. in-4).

sur Boèce : *de Severino Boetio, christiano viro, philosopho ac theologo; Doctrine de la connaissance*, d'après saint Thomas ; enfin une étude aussi remarquable que substantielle sur *l'Encyclique « Æterni Patris »* (1884).

Mgr Rosset, né en 1830, évêque de Saint-Jean-de-Maurienne depuis 1876, s'est fait connaître surtout par ses grands ouvrages de théologie. Mais nous devons le citer ici à cause de ses *Prima principia scientiarum seu philosophia catholica juxta divum Thomam ejusque interpretatores* (2 vol.), qui datent de 1866.

Le chanoine *Didiot*, professeur à la faculté de théologie de Lille, est connu surtout par ses ouvrages théologiques : *la Logique surnaturelle*, etc. Mais nous devons citer ici le beau volume qu'il a consacré à *S. Thomas d'Aquin* (1895).

M. l'abbé Grandclaude, vicaire général de Saint-Dié, ancien élève de Tongiorgi, lauréat du collège Romain, s'est fait connaître surtout comme canoniste; mais il ne faut pas oublier qu'il avait déjà publié en 1868 son *Brevarium philosophiæ scholasticum*, qui se répandit dans les séminaires (1).

935. **Sulpiciens : Brin**, etc. — Les Sulpiciens n'ont pas tardé à se signaler de leur côté, dans ce mouvement de retour vers les études scolastiques. Directeur de beaucoup de séminaires, ils devaient initier le jeune clergé à la philosophie nouvelle. Leurs

(1) *Mgr de la Bouillerie*, auteur d'ouvrages de piété, d'abord évêque de Carcassonne, puis coajuteur du cardinal-archevêque de Bordeaux, peut être signalé ici, à cause d'un ouvrage de vulgarisation qu'il publia en 1879 : *l'Homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin, d'après la doctrine de S. Thomas.*

ouvrages classiques ont été préférés généralement à ceux des Liberatore, des Sanseverino, des Zigliara, comme étant mieux à la portée des élèves des séminaires français. Dès 1874, l'abbé Brin (mort en 1894, à 51 ans), professeur au grand séminaire de Coutances, publiait un manuel sous ce titre un peu équivoque : *De intellectualismo*. L'ouvrage n'en était pas moins digne de succès ; la 4e édition a paru avec la collaboration de MM. Farges et Barbedette sous ce titre explicatif : *Philosophia scholastica* ad mentem S. Th. Aquinatis exposita et racentioribus scientiarum inventis aptata (1893-95, 2 vol.). Comme le titre l'indique, ce qui distingue cet ouvrage, c'est la préoccupation constante de répondre aux exigences de la science contemporaine, de profiter de ses recherches et de répondre à ses objections. — Parmi les manuels de même genre, il faut signaler celui de *M. Vallet*, alors professeur au séminaire d'Issy (1878, 2 vol.), et celui de *M. Dupeyrat*, professeur au grand séminaire de Limoges (1882, 2 vol ; 1890, 3e éd.).

L'abbé Brin a écrit, en outre : *Histoire générale de la philosophie* (3 vol., 1882-86). Il fut l'un des fondateurs de la Société de S. Thomas, de Coutances.

M. Vallet a publié également une *Histoire de la philosophie*, mais plus abrégée (1888, 1891, 4e éd.) et diverses études qui ont été bien accueillies : *l'Idée du Beau dans la philosophie de S. Th.* (1883) ; *le Kantisme et le Positivisme*, étude sur les fondements de la connaissance humaine (1887) ; *la Tête et le Cœur* (1890) ; *la Vie et l'Hérédité* (1891). Dans *la Tête et le Cœur*, M. Vallet a soutenu que le cœur est le siège principal des passions, contrairement à ce qu'enseignent généralement les physiologistes, qui regar-

dent le cerveau ou le cervelet, etc., comme le siège principal de tous les sens internes et de tous les appétits. Et il semble bien que tous les anciens scolastiques auraient partagé ce sentiment, s'ils avaient eu nos connaissances physiologiques. D'ailleurs nous sommes ici en présence d'une opinion accessoire ; aucun principe n'est en jeu du moment que le composé, tête ou cœur, est regardé comme le siège des passions.

936. **M. Farges.** — Outre la nouvelle édition du cours de M. Brin, M. Albert Farges a publié — et c'est là le plus grand service qu'il ait rendu à la cause de la nouvelle scolastique — une série d'*Etudes philosophiques* « pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas et leur accord avec les sciences ». Ces *Etudes* arrivaient à leur 3e éd. en 1893 et comprenaient alors huit volumes, dont sept parus et le dernier en préparation : 1° *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile ;* 2° *Matière et forme en présence des sciences modernes ;* 3° *la Vie et l'Evolution des espèces ;* 4° *le Cerveau, l'âme et les facultés ;* 5° *l'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes;* 6° *l'Idée de continu dans l'espace et le temps;* 7° *l'Idée de Dieu d'après la raison et la science;* 8° *La Liberté et les fondements de la morale.* — On peut contester certaines idées de M. Farges ; mais il faut convenir qu'il a interprété généralement avec fidélité et bonheur les thèses de l'Ecole. Peut-être est-il trop favorable à Aristote, qui, malgré tout le bien qu'on peut dire de sa philosophie, a méconnu plusieurs vérités capitales de la théodicée, sans parler de sa physique ni de sa morale sociale. Peut-être aussi, dans son désir de rapprocher des

sciences la philosophie, M. Farges tend-il à confondre les méthodes propres à ces deux sortes de connaissances; le même désir paraît lui faire admettre que la sensation est étendue, qu'un certain transformisme est possible, etc. Ainsi, le minéral pourrait avoir des facultés végétatives : « Dieu aurait pu, par exemple, dit-il, greffer sur les formes simples de certaines molécules minérales des facultés supérieures à leurs fonctions physico-chimiques, des facultés propres à la vie végatative et animale » (*La Vie et l'Evol* , 1re éd., p. 129). On objecte aussitôt qu'à telles facultés doit répondre telle nature et qu'un minéral ne peut végéter, pas plus qu'un végétal ne peut sentir et qu'un animal ne peut raisonner. Mais ces opinions n'empêchent pas M. Farges d'avoir établi avec bonheur les thèses les plus importantes et les plus attaquées de la philosophie scolastique : l'objectivité des qualités sensibles (1), l'unité du composé humain, la vraie nature des corps, etc. Ajoutons qu'il a exercé longtemps les fonctions de secrétaire de la Société de S. Thomas, collaboré activement aux *Annales de philosophie chrétienne* et pris une part active aux travaux du Congrès international des savants catholiques. Longtemps directeur à l'école des Carmes, il est aujourd'hui professeur de philosophie à Issy.

937. **M. de Vorges.** — M. le comte Domet de Vorges, ancien ministre plénipotentiaire, s'est consacré depuis longtemps aux études philosophiques, et nul peut-être n'a mieux travaillé, en France, à la restauration de la philosophie thomiste. Dès 1877, il prenait

(1) Un autre Sulpicien, M. Dubosq, professeur de philosophie à Issy, a publié aussi des études remarquables sur l'objectivité des couleurs (1895, août et suiv. *Annales de phil. chr.*).

part à un concours ouvert par l'Institut sur « la métaphysique considérée comme science ». Son mémoire obtint une mention et fut publié sous ce titre : *Essai de métaphysique positive*. La métaphysique ainsi qualifiée par M. de Vorges, n'était autre que celle d'Aristote. Le mémoire couronné dans cette circonstance fut celui de M. Liard, aujourd'hui directeur de l'enseignement supérieur ; mais la doctrine vraie n'était point celle qu'avait distinguée l'Institut. Depuis lors, M. de Vorges a été le principal fondateur de la Société de S. Thomas, à Paris; il a publié dans les *Annales de philosophie chrétienne*, dans la *Polybiblion* et autres feuilles, une foule d'études et de comptes rendus, qui témoignent de son intelligente et féconde activité. On lui doit le *Rapport sur la philosophie thomiste* (1877-1887) présenté au Congrès bibliographique international de 1888. Il a pris aussi une part très active aux travaux du Congrès scientifique international des catholiques. Citons, parmi ses écrits, outre l'*Essai* déjà signalé : *De quelques Cosmologies récentes* (1885), opuscule; *la Constitution de l'être* (1886) ; *Cause efficiante et cause finale* (1889) ; la *Perception et la psychologie thomiste* (1892).

M. de Vorges avait montré d'abord quelque éloignement pour l'étude des questions sociales, comme si la philosophie pouvait se développer dans une sphère toute différente parce qu'elle est plus haute ; mais les liens étroits qui rattachent la philosophie sociale aux spéculations les plus abstraites ne pouvaient lui échapper et il a écrit lui-même un opuscule sur l'impôt progressif. Il croit devoir le rejetter non seulement en fait, dans les circonstances présentes, mais encore en principe ; et il cherche à s'appuyer pour le

démontrer sur les anciens moralistes scolastiques. Certaines de ses vues proprement philosophiques sont plus contestables encore ; elles lui ont attiré les attaques un peu vives du P. Cornoldi. Thomiste en métaphysique jusqu'à admettre la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, M. de Vorges a révoqué en doute certaines théories communes parmi les scolastiques : ainsi l'objectivité des qualités sensibles, les changements substantiels des corps inorganiques. Mais ce n'est point par telle ou telle opinion, d'ailleurs souvent modifiée dans la suite, qu'il faut le juger, c'est plutôt par l'ensemble de ses écrits, qui méritent de fixer toute l'attention des philosophes contemporains.

938. **M. Gardair** a eu le mérite particulier, nonobstant ses occupations professionnelles commerciales, d'ouvrir à la Sorbonne (1890) un cours libre de philosophie scolastique, dans lequel il a interprété avec beaucoup d'exactitude et de clarté la doctrine de l'école. Les leçons déjà publiées comprennent plusieurs volumes : *Corps et âme* (1892) ; *les Passions et la volonté; la Nature humaine; la Connaissance.* Elles formeront, quand elles seront achevées, un « Cours complet sur la philosophie de saint Thomas ». M. Gardair a pris une part active aux travaux de l'Académie de S. Thomas. N'oublions pas non plus qu'il a eu le mérite d'attirer l'attention de nos économistes et de nos sociologues sur le rapport étroit de la science sociale et de la philosophie morale. En pratiquant la méthode expérimentale, on ne doit point rompre avec la métaphysique (1).

(1) V. dans les *Annales de phil. chrét.* (1893 août): *la Philosophie morale et la réforme sociale.*

939. Le **P. Bulliot**, mariste, professeur de philosophie scolastique à l'Institut catholique de Paris depuis 1888, s'était déjà fait connaître par ses études sur les rapports des sciences physiques et mathématiques avec les sciences philosophiques. Sa préoccupation particulière paraît être d'enrichir celles-ci des données de celles-là. Ses communications à la Société de saint Thomas et au Congrès scientifique intern. des cath. ont attiré l'attention et soulevé même de vives objections. Quelles qu'elles soient, il reste prouvé que la scolastique nouvelle ne sera pas une simple restauration des doctrines anciennes, mais un accord de ces doctrines avec toutes les sciences contemporaines. Quoi que l'on pense de la distinction de la philosophie et des sciences, comme aussi de leurs méthodes respectives, la philosophie doit bénéficier des progrès de toutes les connaissances, et son rôle s'élève d'autant plus que leur domaine s'étend davantage. — Avec le P. Bulliot signalons le *P. Ragey*, mariste lui aussi et auteur de travaux historiques remarqués, en particulier d'une *Vie de S. Anselme*. Il a publié, en outre, un volume sur *l'Argument de S. Anselme* (1893), qui intéressera particulièrement les philosophes. L'historien de S. Anselme interprète naturellement de la manière la plus favorable le célèbre argument du saint docteur.

Le *P. Peillaube*, mariste, est l'un des élèves du P. Bulliot. Il s'est fait connaître par une thèse remarquable, *Théorie des concepts* (1895), soutenue devant la faculté catholique de théologie de Toulouse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie. Le P. Peillaube est aujourd'hui secrétaire de la Société de S. Thomas et il groupe une société philoso-

phico-médicale composée surtout d'étudiants en médecine.

M. Mielle, professeur de philosophie au grand séminaire de Langres, depuis 1880, et ancien élève de la faculté catholique de théologie de Lyon, a conquis lui aussi d'une manière brillante le grade de docteur en philosophie. Sa thèse, *De substantiæ corporalis vi et ratione* (1894), est une étude de métaphysique approfondie sur la philosophie de la nature, dans laquelle il se montre parfaitement instruit des opinions et des travaux contemporains aussi bien que des doctrines anciennes.

Le *P. Ortolan.* — Grâce à la fondation d'Hugues, l'Institut catholique de Paris a ouvert un concours biennal sur des questions d'apologétique. Le premier fruit a été la publication d'un ouvrage remarquable du P. Ortolan, oblat de M. I. : *Astronomie et théologie* ou l'Erreur géocentrique, la pluralité des mondes habités et le dogme de l'Incarnation (1894). Cet ouvrage intéresse à la fois la théologie et la philosophie, dont l'un des rôles est précisément de résoudre les objections prétendues scientifiques élevées contre la foi.

940. **Dominicains : les PP. Maumus, Coconnier, etc.** — Parmi les PP. Dominicains, n'oublions pas de citer le P. Maumus, pour ses travaux de critique et ses études sociales. Il a publié : *S. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*, études de doctrines comparées (1890, 2 vol.) ; *les Philosophes contemporains* (1891) ; *l'Eglise et la démocratie*, histoire et questions sociales (1893). Il collabore à la *Revue thomiste*.

Le *P. Coconnier*, d'abord professeur de philoso-

phie à la faculté catholique de théologie de Toulouse, puis professeur de théologie à l'Université de Fribourg, a publié *l'Ame humaine* (1890), série de conférences où sont critiquées avec finesse plusieurs des théories psychologiques contemporaines. Il est le directeur et l'un des principaux fondateurs de la *Revue thomiste.* Il y a publié une série d'articles sur l'hypnotisme, où il professe des opinions très larges, regardant comme naturelles et permises dans certaines circonstances beaucoup de pratiques qualifiées par d'autres de suspectes ou même de superstitieuses. Par exemple il accepte en principe, au moins dans les cas les plus graves, l'application de l'hypnotisme à la pédagogie. Sa doctrine est contraire à celle du P. Franco, dont il critique les opinions.

Le *P. Berthier*, professeur de théologie lui aussi à l'Université de Fribourg, où la faculté de théologie est confiée à l'ordre de Saint-Dominique, est connu surtout par ses œuvres théologiques, ses recherches érudites, ses travaux sur Dante, etc. Signalons ici son *Etude de la Somme théologique de S. Thomas*, où l'on trouve des conseils sur la manière d'étudier le saint Docteur et un aperçu général de ses théories. Le P. Berthier a publié dans la *Revue thomiste* des articles de polémique assez vifs en faveur du thomisme contre ce qu'il appelle le néo-molinisme, représenté notamment par les Pères Jésuites des *Etudes religieuses.*

Signalons aussi, parmi les autres rédacteurs de la même Revue : les PP. Gardeil, Mandonnet, Schwalm, Sertillanges, Guillermin, professeur depuis l'origine à la faculte de théologie de Toulouse, qui a écrit notamment sur les matières controversées entre les molinis-

tes et les thomistes. Les rédacteurs de la *Revue thomiste* abordent, suivant leur programme, toutes les « questions du temps présent » : ils ont compris que la scolastique ne doit désormais rester étrangère à aucune des connaissances humaines. Dès la seconde année (le 12 juillet 1894), la Revue a obtenu de Léon XIII un bref d'approbation et d'encouragement.

Le *P. Gayraud*, d'abord professeur la faculté de théologie de Toulouse, a pris part lui aussi à la polémique nouvelle des thomistes et des molinistes, dans les ouvrages suivants : *Thomisme et molinisme* (1889); *Providence et libre arbitre* (1892). Depuis lors il s'est consacré surtout à l'étude des questions sociales, où il a apporté, sans parler de l'éloquence de l'orateur populaire, la hauteur de vues, la précision et l'orthodoxie d'un vrai philosophe. Il collabore à diverses revues.

941. **Jésuites : le P. de Bonniot** (m. en 1889). — Parmi les PP. Jésuites, le P. de Bonniot, longtemps rédacteur aux *Etudes*, est l'auteur d'excellents ouvrages d'apologétique et de vulgarisation philosophique : *les Malheurs de la philosophie*, études critiques de philosophie contemporaine; *le Miracle et les sciences médicales; Histoire merveilleuse des animaux* (1882); *la Bête comparée à l'homme* (1875) ; *le Miracle et ses contrefaçons* (1887) ; *le Problème du mal* (1888); *l'Ame et la physiologie* (1889). La plupart de ces ouvrages ont eu plusieurs éditions. Le P. de Bonniot avait conservé quelques préjugés du cartésianisme. C'est ainsi qu'il refusait la connaissance proprement dite à l'animal. On ne voit pas non plus qu'il accorde assez de part aux sens dans l'origane des idées intellectuelles. Remarquons enfin

qu'après avoir été très sévère contre l'hypnotisme, il a paru atténuer la rigueur de ses premières conclusions.

Le *P. Marin de Boylesve* (1813-92) a écrit nombre d'ouvrages de philosophie, de piété, d'apologétique, etc. Citons de lui : *Cursus philosophiæ complectens logicam, metaphysicam, ethicam* (1855), accompagné d'une brève démonstration de la religion et d'une histoire abrégée de la philosophie ; *Principes de logique* (1862) ; *Problèmes contemporains* (1862, 5 vol.) ; *Principes de la morale* (1881) ; *Problèmes religieux et sociaux, solution d'après le Syllabus* (1885) ; *Philosophie*, nouvelle édition (1887). La *Philosophie* du P. de Beylesve a été une des meilleures à une époque où la scolastique était trop oubliée. Il a eu le mérite particulier de comprendre que l'instruction philosophique doit entrer comme partie intégrante dans l'éducation.

942. Le **P. de Régnon**, mort en 1893, s'est livré à des travaux philosophiques plus approfondis. Il avait enseigné d'abord les mathématiques. Signalons ses ouvrages de polémique : *Bannez et Molina*, histoire, doctrine, critique, métaphysique (1883) ; *Bannésianisme et molinisme*, en deux parties, dont la première a seule paru (1890). L'ouvrage qui intéresse le plus la philosophie est : *la Métaphysique des causes, d'après saint Thomas et Albert le Grand* (1885). Le suivant, quoique plus considérable encore, intéresse surtout la théologie : *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, en trois séries, dont les deux premières seulement ont paru (1892 93, 2 vol.). Le P. de Régnon a expliqué avec profondeur et exactitude les principes les plus généraux et les

plus difficiles de la métaphysique. Mais peut-être a-t-il manqué des qualités qui lui sont habituelles en traitant du transformisme. Il admet une certaine évolution, en se fondant sur cette opinion, que nous avons déjà rencontrée chez le P. Cornoldi, savoir, que le générateur ne serait qu'une cause instrumentale.

943. **Histoire de la philosophie.** — Nous signalerons enfin les auteurs connus surtout par leurs travaux sur l'histoire de la philosophie.

Le *P. Prosper de Martigné*, des FF. mineurs capucins, a publié : *la Scolastique et les traditions franciscaines* (1889). Ancien professeur de philosophie, il s'est proposé dans cet ouvrage de renouer les véritables traditions de son ordre. Des quatre grands docteurs qu'il étudie : Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard de Middletown et Duns Scot, le dernier a été préféré aux autres par les conventuels et les observantins. L'auteur estime qu'il faut revenir plutôt aux trois autres. Il espère ainsi contribuer à la conciliation des écoles franciscaines d'abord, puis des écoles franciscaines et de l'école thomiste.

M, l'abbé Vacant, professeur au grand séminaire de Nancy, est connu surtout par ses travaux théologiques. Mais, sans parler d'autres travaux qui intéressent la philosophie, il a publié, dans les *Annales de phil. chrétienne*, une étude remarquable sur Duns Scot, à propos de la thése de M. Pluzanski sur ce célèbre scolastique.

M. l'abbé Feret a entrepris un travail historique sur *la Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. Le 1er vol,, concernant le moyen âge, a paru en 1894, et il a soulevé de graves cri-

tiques, qui étonnent moins quand on songe à la difficulté du sujet. L'introduction de l'ouvrage a été appréciée plus favorablement.

M. l'abbé Mignon, professeur au grand séminaire du Mans, a publié : *les Origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor* (1895, 2 vol.). Cet ouvrage, fort bien accueilli des érudits, est une contribution précieuse à l'histoire de la philosophie scolastique.

M. l'abbé Clerval, ancien élève de l'école des Hautes-Etudes, professeur d'histoire à l'Institut catholique de Paris, a entrepris un travail historique très important sur *l'Ecole de Chartres* au moyen âge (v. Denifle. Ehrle).

944. **Belgique. L'Institut de Louvain : Mgr Mercier.** — A l'Université catholique de Louvain, l'ontologisme avait été enseigné dans le courant du XIXe siècle (v. Ubaghs, n. 623). Parmi les professeurs qui ont réagi plus récemment contre cette erreur, on peut citer MM. Lefebvre et Dupont, auteurs de divers traités philosophiques. Mais l'essor de la philosophie nouvelle date de la création de la chaire de philosophie de S. Thomas (1881), occupée par Mgr Mercier, et surtout de la création de l'Institut supérieur de philosophie (Bref du 7 mars 1894), dont l'organe est la *Revue neo-scolastique*, qui paraît tous les trois mois depuis 1894.

Mgr Mercier peut être regardé comme le chef de la nouvelle école philosophique de Louvain. Il a entrepris la publication d'un Cours de philosophie, dont la *Psychologie* (1892; 1895, 2e éd.), formant le tome II, a paru d'abord. Le tome I, *Logique et Notions d'ontologie ou de métaphysique*, a paru en 1894. Mgr Mercier a pris une part importante, ainsi

que ses collaborateurs, aux travaux du Congrés scientifique intern. des catholiques tenu à Bruxelles en 1894. Le nouvel Institut se distingue par l'ampleur de l'enseignement, qui s'étend à peu près à toutes les sciences envisagées dans leur rapport avec la philosophie. La préoccupation constante du Directeur et de ses collaborateurs paraît être de s'appuyer sur les sciences d'observation, en particulier les sciences physiques et physiologiques. Mais peut-être ce désir, si légitime d'ailleurs, cache-t-il un danger. L'école de Louvain regarde la sensation comme *étendue*, et l'explique d'une manière qui pourra ne pas déplaire aux psycho-physiciens. Certaines questions de psycho-physique ou de psycho-physiologie, si longuement traitées à l'Institut de Louvain, pourront paraître étrangères à la véritable philosophie, qui doit se garder de se confondre avec ces sortes de recherches; en supposant même qu'elle doive en profiter notablement, ce n'est pas à elle de les poursuivre.

On pourra remarquer aussi chez tel ou tel rédacteur de la *Revue néo-scolastique* une tendance à expliquer l'origine des connaissances d'une matiére trop empirique. Est-il exact de dire, par exemple, que les positivistes s'accordent avec nous en regardant le phénomène comme le premier objet de la connaissance? Peut-on affirmer simplement que c'est du phénomène que nous nous élevons aux natures, aux essences? Il est plus exact de dire que nous connaissons d'abord mieux que les *phénomènes* : nos sens atteignent les *accidents* des corps, accidents concrets et réels qui n'existent pas et ne se manifestent pas séparément de leur substance.

Relativement aux phénomènes de l'hypnotisme,

certains auteurs de la *Revue néo-scolastique* paraissent trop enclins à les expliquer d'une manière toute naturelle. Il est difficile d'admettre, par exemple, qu'un opérateur habile puisse connaître certaines pensées du sujet, l'action ou le lieu qu'il imagine, par la simple palpation des muscles de la main ou du bras.

Parmi les disciples ou les collaborateurs de Mgr Mercier, signalons, avec leurs ouvrages : M. Th. Fontaine (*de la Sensation et de la pensée*, 1885) ; — M. de Lantsheere (*du Bien au point de vue ontologique et moral)* ; — M. J. Decoster (*le Problème de la finalité*, 1887) ; — M. Nys (*le Problème cosmologique*, 1888) ; — M. Maus (*de la Justice pénale*, 1891) ; — M. van den Gheyn (*la Religion, son origine et sa définition*, 1891) ; — M. de Wulf *(Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège*, 1894), etc. Ces divers ouvrages ouvrent une série qui ne cessera de s'enrichir et formera la *Bibliothèque* de l'Institut de Louvain.

M. Forget, professeur de théologie à l'université de Louvain, doit être cité ici pour ses travaux sur l'histoire de la philosophie. Il a étudié l'influence de la philosophie arabe sur la scolastique (Congrès scientif. 1894). Il a traduit le « Livre des théorèmes et des avertissements » d'Ibn-Sina.

M. Saint-Georges Mivart, physiologiste célèbre et spiritualiste chrétien, a enseigné pendant quelque temps à l'université de Louvain. Membre de la Société royale d'Angleterre, vice-président de la Société de zoologie de Londres, il est l'auteur d'un ouvrage remarquable qui a paru à Londres en 1889 : *On Truth* (*de la Vérité*) ; il a publié aussi les premières leçons

qu'il a faites à Louvain, sous ce titre : *Introduction générale à l'étude de la Nature*. Dans un volume publié en français : *L'Homme* (1895), traduit par MM. Segond, on trouvera les meilleures parties de l'ouvrage de 1889 et les idées les plus remarquables de l'auteur sur l'homme physique et l'homme moral, les facultés sensibles et les facultés intellectuelles, le langage, l'humanité, etc. On pourrait y relever quelques expressions équivoques ou certaines opinions peu soutenables. Si la philosophie peut gagner à se rapprocher ainsi de la physiologie, il n'en reste pas moins certain que ces deux sciences sont très distinctes et que chacune doit toujours être traitée par sa méthode propre. M. Saint-Georges Mivart a réfuté Romanes. Il est aussi l'auteur d'études sur l'autre vie (*Happiness in Hell*, etc.), mises à l'Index et réprouvées par l'auteur.

945. **Autres philosophes belges.** — Parmi les autres philosophes scolastiques de Belgique, citons les Pères jésuites suivants : le *P. Van der Aa*, professeur au collège de Louvain ; ses cours ont été résumés dans le *Prælectionum philosophiæ scholasticæ brevis conspectus* (1884-85) ; — le *P. de San*, professeur au même collège, auteur d'*Institutiones metaphysicæ*, etc. (1881 et suiv.) ; — le *P. Lahousse*, auteur de *Prælectiones philosophicæ* (4 vol.), résumées dans la *Summa philosophica* (2 vol , 1892) ; — le *P. Castelein*, auteur d'un *Cours de Philosophie : Logique* (1887), *Psychologie* (1890), etc., où l'auteur s'est appliqué à faire bénéficier les doctrines scolastiques du progrès des connaissances. Les conclusions, en ce qui regarde l'hypnotisme, ont pu paraître beaucoup trop larges.

Le *P. Carbonnelle.* — Nous citerons aussi le P. Carbonnelle, S. J., mort en 1889, bien qu'il ne puisse être compté parmi les scolastiques, à cause des opinions qu'il a professées sur l'atomisme, etc., particulièrement dans *les Confins de la science et de la philosophie* (1881, 2 vol.). Mais le P. Carbonnelle a été le fondateur d'une société scientifique à Bruxelles, et le premier directeur de la *Revue des questions scientifiques,* organe de cette société. Cette revue importante qui paraît tous les trois mois, a publié nombre de travaux remarquables, qui ont contribué à la renaissance et au progrès de la nouvelle philosophie.

Van Weddingen. — N'oublions pas non plus les savants travaux de A. Van Weddingen, qui fut aumônier de la cour. On lui doit, outre une *Apologétique chrétienne* remarquable et des travaux sur saint Anselme et saint Thomas : *Essai d'introduction à l'étude de la philosophie critique, les Bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion* (1889). Quelles que soient les critiques particulières sous lesquelles puissent tomber certaines opinions de l'auteur, cet ouvrage considérable n'en atteste pas moins un vaste savoir ; il montre que les doctrines scolastiques, en prenant contact avec les idées nouvelles, provoqueront de nouvelles questions, renouvelleront les anciens problèmes et permettront de les résoudre ou de mieux les approfondir. Van Weddingen a contribué beaucoup à la création de l'enseignement philosophique nouveau à l'Université de Louvain. Dès 1880 il publiait : *l'Encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne.*

946. **Espagne : le cardinal Gonzalez** (1831-1892). — A la tête des néo-scolastiques d'Espagne, se place le cardinal Zéphirin Gonzalez, O. P., que le public espagnol appelait aussi, avec un sentiment de respectueuse sympathie, « le Père Zéphirin... le Cardinal philosophe ». Né à Villoria (Asturies), il entra chez les Dominicains et fit profession en 1846. Après avoir enseigné pendant treize ans la philosophie et la théologie à l'Université de Manille (Philippines), il rentra en Espagne, dirigea le collège de son Ordre à Ocana, devint successivement évêque de Malaga (1874), évêque de Cordoue (1875), archevêque de Séville (1883), puis de Tolède (1885) et de nouveau archevêque de Séville (1886). Léon XIII le fit cardinal le 10 nov. 1884. En 1885, il tenta de se démettre de toutes ses charges et dignités, autant par humilité et amour de la retraite et de l'étude que pour remettre sa santé; mais il dut garder la pourpre cardinalice et ne put se retirer qu'en 1889 au couvent de son ordre, dit de la Passion, à Madrid, où il mourut après une très douloureuse maladie. Evêque zélé autant que savant, il est le premier fondateur des Cercles ouvriers en Espagne.

Ses ouvrages témoignent de l'étendue de ses connaissances et de l'ampleur de sa philosophie. Citons : *Etudes sur la philosophie de saint Thomas* (en espagnol) qui parurent (1864) une année avant son retour des Philippines; *Philosophia elementaria* (1868, 2 vol.), qui devint le manuel d'un grand nombre de séminaires; un Cours de philosophie, écrit en espagnol, et qui n'est pas la simple traduction du précédent (1873); *Etudes religieuses, philosophiques, scientifiques et sociales* (1873), en espagnol; une *Histoire de la philosophie* (1878, 3 vol.) traduite en

français par le P. de Pascal sur la 2e éd. espagnole (1891, 4 v.); *la Bible et la science* (1891, 2 v.), dont la trad. française a été annoncée. Gonzalez a collaboré en outre, à la *Cruzada*, à la *Ciudad de Dios*, etc.

Gonzalez a été comparé à Balmès et à Donoso Cortès; ainsi qu'on l'a dit en Espagne même, « Balmès a purifié, le P. Zéphirin a établi, tous ont brillé ». Balmès a critiqué les faux systèmes et préparé la renaissance de la scolastique, que le cardinal Gonzalez a établie ensuite sur les fondements les plus solides. Il a traité supérieurement, en effet, de toutes les parties de la philosophie, exposé avec exactiude les théories métaphysiques les plus profondes, réfuté les erreurs contemporaines de toute nature, écrit avec une largeur d'esprit et une impartialité admirables l'histoire de tous les systèmes philosophiques, comparé les vérités de la foi avec tous les progrès de la science, et mérité enfin une place de premier ordre parmi les apologistes aussi bien que parmi les philosophes. On ne peut que souscrire à ce jugement de l'historien espagnol Menendez y Pelayo : « Celui qui écrira dans l'avenir l'histoire de la philosophie espagnole, devra placer au centre de ce tableau de restauration scolastique le nom du savant Dominicain Fr. Zéphirin Gonzalez, qui, tout jeune encore, étonna les plus savants par ses *Etudes sur la philosophie de saint Thomas*, ouvrage qui, lorsque les années auront passé et que les préjugés contemporains se seront dissipés n'occupera pas une place inférieure à celle des œuvres de Kleutgen et de Sanseverino (1). »

(1) *Hist. des hétérodoxes*, T. III, cité par la *Revue thomiste*, mars 1895, p. 86.

947. **Autres scolastiques.** — Nous citerons encore, parmi les scolastiques de l'Espagne contemporaine : *Orti y Lara*, professeur de métaphysique à l'Université de Madrid, auteur de divers traités philosophiques très estimés : *Logique*, *Psychologie*, *Ethique; les Fondements de la religion ; Introduction à l'étude du droit; Leçons sur le système de philosophie panthéiste de Krause*, etc., où Sanz del Rio et les autres krausistes espagnols sont réfutés ; *Sophistique démocratique*, ouvrage dirigé surtout contre Castelar ; la *Science et la révélation divine*, belle réfutation du livre de Draper, etc.

Hernandez y Fajarnez, professeur, puis recteur de l'Université de Saragosse, est l'auteur d'*Etudes critiques sur la philosophie positiviste*, destinées à former une série, qui a commencé à paraître vers 1884 et qui s'ouvre par l'*Examen de la psychologie cellulaire* (de Hæckel). Citons ensuite : *Principes de métaphysique : Ontologie* (1887) ; *Psychologie* (1889) ; *Cosmologie* (1893). L'auteur avait présenté le plan de cette dernière et volumineuse partie au Congrès scientif. intern. des catholiques en 1888, sous ce titre : « Réforme de la cosmologie ». En réalité, l'auteur se préoccupe seulement de mieux adapter les anciennes doctrines aux besoins du temps présent ; il expose avec fidélité les doctrines scolastiques et s'applique en même temps à réfuter les erreurs contemporaines.

Le P. Mendive, S. J., professeur au scolasticat d'Uklès, est l'auteur d'un Cours de philosophie assez étendu et apprécié. Ecrit d'abord en espagnol, il a été rédigé ensuite en latin et adopté dans plusieurs séminaires. Il comprend les traités suivants : *Logica* (1886), *Ontologia* (1886), *Psychologia* (1887), *Cosmologia*

(1887), *Theodicea* (1887), *Ethica et jus naturæ* (1888). Comme le titre général l'indique : *Institutiones philosophiæ scholasticæ ad mentem Divi Thomæ ac Suarezii*, l'auteur s'applique à interpréter saint Thomas, mais d'après Suarez. Il s'applique, en outre, à exposer et à réfuter, quand l'occasion s'en présente, les erreurs contemporaines. Les opinions suivantes indiquent le camp dans lequel se place l'auteur. Il pense que le criterium suprême de la vérité est dans l'évidence subjective, qu'il explique d'ailleurs de manière à prévenir ce qu'il y aurait de trop dangereux dans cette expression. Il établit que les essences physiques de ce monde sont muables, divisibles, contingentes et temporelles. Mais ici encore il faut expliquer cette proposition par le contexte. On peut regretter néamoins que l'auteur emploie de telles formules. Il soutient que l'essence réelle dans les créatures ne diffère pas réellement de l'existence. Il admet une certaine distinction réelle entre les accidents absolus et la substance corporelle. Il admet comme plus probable seulement la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. Il regarde comme plus probable l'animation immédiate de l'embryon humain par l'âme raisonnable. Il regarde comme très probable, mais à titre de conjecture, qu'il y a un grand nombre d'autres globes habités par des êtres raisonnables. Il refuse de regarder comme naturels les phénomènes hypnotiques. Enfin il réfute longuement la prédétermination physique des Bannésiens.

948. **M. de Cepeda**. — Parmi les professeurs de droit qui s'inspirent des doctrines traditionnelles de l'Eglise, nous devons citer Don Raphael Rodriguez de Cepeda, professeur à l'Université de Valence, auteur

d'un Cours ou Manuel de droit naturel, substantiel et complet dans sa brièveté, traduit en français sur la 2e édition espagnole par l'abbé Onclair (1890). M. de Cepeda a pris part aux divers Congrès scientifiques des catholiques. En 1894, il présentait un Mémoire sur *la Révélation chrétienne et le droit naturel*, dont toute la conclusion mériterait d'être citée : « ...Les sociétés modernes. disait-il, ont façonné leur constitution et leur législation sociale selon les théories du rationalisme et du libéralisme, c'est-à-dire de l'émancipation du droit et de la société de Dieu, et les conséquences terribles de ces doctrines, nous les touchons dans ces horribles attentats et dans ces maux sociaux si graves qui menacent de destruction la société et la civilisation... La philosophie du droit... dans les écrivains contemporains. se réduit à une étude analytique de l'homme et de la société, une espèce d'histoire naturelle de l'un et de l'autre, mais à laquelle manquent les principes et les notions métaphysiques sur lesquels doit se bâtir toute science philosophique. Voilà pourquoi dans le camp rationaliste nous ne trouvons que très peu d'ouvrages de droit naturel et ceux-ci sont infectés de graves erreurs. Il suffira de citer celui d'Ahrens.

« Par contre, si nous regardons les écrivains catholiques, nous voyons déjà que les scolastiques, quoiqu'ils n'aient pas conçu de système complet de droit naturel, exposent cependant, dans les diverses parties de leurs ouvrages, des théories libres d'erreurs et qui, pour être éparses en différents endroits de leurs écrits, sont cependant harmoniques et se tiennent parfaitement... Il n'y a qu'à comparer les traités de droit naturel de Taparelli, Costa-Rossetti, Meyer,

Cathrein et d'autres catholiques avec les rares traités de philosophie du droit que l'on voit paraître dans le camp hétérodoxe ou rationaliste, pour constater que l'unité scientifique, la profondeur, la clarté, la solution possible de tous les graves problèmes sociaux et juridiques se trouvent du côté des écrivains catholiques. »

919. **Don Sarda y Salvany.** — Parmi les publicistes espagnols, nous citerons Don Sarda y Salvany, prêtre de Barcelone, directeur du journal « la Revista popular », auteur de divers ouvrages : *le Libéralisme est un péché*, traduit de l'espagnol (1887), ouvrage qui fit grand bruit ; dénoncé à l'Index, il fut renvoyé avec éloges, mais sans que l'autorité romaine entendît par là approuver toutes les conclusions de l'auteur ; *Maçonnisme et catholicisme*, traduit en français (1890), où l'auteur montre le mal profond causé par le naturalisme contemporain, qui, sans être toujours professé par des francs-maçons, mais plutôt et bien souvent par des esprits hostiles à la maçonnerie, à son despotisme et à ses turpitudes, n'en conduit pas moins à la domination sociale de la secte antichrétienne : « Le maçonnisme, dit-il avec raison, est plus que la maçonnerie..., c'est la doctrine qu'ont l'habitude de tenir, de professer et de pratiquer plusieurs de ceux qui matériellement ne peuvent pas être appelés francs-maçons, parce qu'ils ne sont pas matériellement inscrits sur les registres de la Maçonnerie. Le maçonnisme est l'influence maçonnique dans les lois, dans la diplomatie, dans les lectures, dans l'enseignement, dans les œuvres de bienfaisance, dans les arts, dans les plaisirs publics... » Citons encore : *le Mal social, ses causes, ses remèdes*,

traduit en français (1890, 2 vol.). Dans ces écrits et autres semblables, Don Sarda s'est attaqué au libéralisme et il en a montré le remède dans le retour à la doctrine intégrale, philosophique et sociale de l'Eglise.

950. **Allemagne : le P. Kleutgen.** — L'Allemagne, qui a été le berceau des systèmes les plus extravagants, paraît être aussi le pays où la philosophie scolastique renaît avec le plus de vigueur et porte déjà les meilleurs fruits. Les catholiques allemands ont parfaitement compris que la philosophie nouvelle comporte également une double rénovation, intellectuelle et sociale : elle doit présidor à l'enseignement supérieur, à l'éducation et à la politique. Nous avons parlé ailleurs des doctrines sociales de l'Allemagne catholique et nous devons nous en tenir présentement aux doctrines proprement philosophiques ; mais il ne faut pas oublier que ces deux mouvements, philosophique et social, en Allemagne surtout ne font qu'un.

L'un de ceux qui ont les premiers et de la manière la plus brillante ramené l'attention publique vers la scolastique, est le P. Kleutgen S. J. Ce que Liberatore et Sanseverino ont fait en Italie, Gonzalez en Espagne, Kleutgen l'a fait pour sa patrie. De 1860 à 1863, il publia une sorte d'apologie des doctrines de l'école : *Philosophie der Vorzeit*, qui fut traduite en français sous ce titre : *La Philosophie scolastique exposée et défendue* (1868-70, 4 vol.). Cet ouvrage était une réponse victorieuse aux attaques des Hermès, des Gunther, des Frohschammer et autres contempteurs de la philosophie du moyen âge. L'auteur montrait que les scolastiques avaient fort bien posé la

plupart des mêmes problèmes qui sont agités de notre temps et qu'ils les avaient souvent résolus de la manière la plus heureuse; que leurs solutions étaient bien préférables, en tout cas, à celles des philosophes contemporains. L'ouvrage fut accueilli par les catholiques d'Allemagne comme l'espérance d'une ère nouvelle.

Revues. — Les esprits étaient donc préparés à entrer dans la voie tracée par l'Encyclique de 1879. Aux revues catholiques déjà existantes, qui firent écho à la voix de Léon XIII, comme le *Katholik*, de Mayence, qui date de 1820, les *Stimmen aus Maria-Laach* des PP. jésuites, la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, etc., vinrent s'en ajouter d'autres : Les *Saint-Thomas Blætter*, fondés par Ceslaus Maria Schneider en 1888, les *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* (Paderborn), publiés par Ernest Commer, dès 1887, et surtout les *Philosophisches Jahrbuch* (Fulda), publiés à partir de 1888 par Gutberlet, Pohle, et dont la fondation est due à l'initiative d'une puissante société catholique, la *Gœrres-Gesellschaft*. Cette revue groupe les rédacteurs les plus nombreux et les plus variés ; le programme en fut esquissé par l'évêque de Mayence et approuvé par l'assemblée générale de Mayence le 5 oct. 1887. Dans ces diverses revues, de même que dans leurs ouvrages, les philosophes scolastiques d'Allemagne qu'il nous reste à signaler, développent leurs idées et combattent leurs adversaires sur tous les terrains. N'oublions pas non plus une revue historique destinée à préparer une histoire complète de la philosophie : *Archiv für Geschichte der Philosophie*.

951. **Le D[r] Stœckl** (mort en 1895). — Au même

rang que le P. Kleutgen, on peut placer le Dr Stœckl, ancien professeur de philosophie à Munster et à Munich, puis chanoine d'Eichstaedt, auteur d'une *Histoire de la philosophie du moyen âge* (1865, 3 vol.); d'un Cours de philosophie (Mayence 1887, 3 vol.), d'une Histoire abrégée de la philosophie et d'une Histoire de la philosophie moderne. L'abbé Crolet a traduit quelques extraits du premier ouvrage (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*) sous ce titre : *Doctrine philosophique de S. Th. résumée d'après le Dr Stœckl* (1890). Stœckl suit généralement les opinions de S. Thomas. Cependant il n'admet pas la possibilité de la création *ab æterno*. A l'encontre de Franz Brentano, de Rolf; il ne pense pas qu'Aristote ait connu la création.

Le *Dr Gutberlet*, principal rédacteur des *Annales philosophiques*, a professé à Wurtzbourg et, en dernier lieu, à l'école philosophico-théologique de Fulda. Il est l'auteur d'un Cours de philosophie en allemand (1880) des plus complets et fort estimé. D'ordinaire il interprète saint Thomas d'après Suarez.

Citons encore : le *Dr Schneid*, auteur d'une Dissertation sur l'opportunité du retour à la philosophie de S. Thomas, publiée dans les *Etudes catholiques* de Wurtzbourg (1881), et de divers traités scolastiques : *le Temps et l'espace* (1886); *l'Objectivité des sensations* (1886); *Philosophie de la nature d'après S. Th.* (1890); — le *Dr Schütz*, auteur d'un *Thomas-Lexicon* très apprécié (1881; 1895, 2e éd.); — le *Dr Commer*, auteur d'un *Système de philosophie* (1890, 4 vol.).

952. **PP. Jésuites.** — Parmi les Pères jésuites nous devons signaler les rédacteurs de la *Philosophia*

lacensis (Maria-Laach) : le *P. Pesch*, auteur d'*Institutiones philosophiæ naturalis* (1880) et d'*Institutiones logicales* (1885, 2 vol.). Il a écrit aussi : *Les grands problèmes du monde* (1884), 2 vol.); *Kant et la science moderne* (1894) traduit en français. Il collabore aux *Stimmen*, où il a réfuté les socialistes, etc. — le *P. Meyer*, auteur des *Institutiones juris naturalis seu philosophiæ moralis universæ* (1885, 2 vol.). — Le *P. Hontheim*, auteur des *Institutiones theodiceæ* (1893).

D'autres Pères jésuites (Frick, Haan, etc.) ont publié un autre Cours de philosophie en latin, moins étendu que la *Philosophia lacensis* et qui paraît également à Fribourg en Brisgau, chez Herder.

Le *P. Costa-Rossetti*, à Inspruck, a publié aussi une *Philosophia moralis* très estimée (1886, nouv. édit.).

Le *P. Cathrein*, S. J., a publié en allemand et en latin une *Philosophie morale*. Il s'est appliqué spécialement, comme plusieurs de ses confrères, à réfuter les erreurs sociales, notamment dans *le Socialisme, ses principes fondamentaux et son impossibilité pratique*, traduit en français (1891).

Le *P. Lehmkull*, connu surtout pour sa *Theologia moralis*, répandue dans toute l'Allemagne et touse la chrétienté, s'est appliqué aussi à réfuter les erreurs sociales, le libéralisme aussi bien que socialisme. Il a commenté l'Encyclique *Rerum novarum*.

Le *P. Gruber*, collaborateur à diverses revues allemandes, s'est fait connaître surtout par les études suivantes : *Auguste Comte*, fondateur du positivisme, sa vie, sa doctrine trad. en français (1892); *le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, trad. éga-

lement par l'abbé Mazoyer (1893). La *Revue occidentale*, organe du positivisme, a déclaré elle-même que le P. Gruber a donné le meilleur résumé du positisme.

953. **Apologistes, historiens et érudits.** — Avec les philosophes et les sociologues nous devons faire connaître aussi les apologistes, d'autant mieux que l'apologie du christianisme revêt de plus en plus aujourd'hui le caractère philosophique et social. Citons : *Hettinger*, qui a professé à Wurtzbourg, dont l'*Apologie* a été traduite en français ; le *P. Weiss*, O. P., dont l'ouvrage est en voie de paraître en français et comprendra une dizaine de volumes. L'auteur s'est placé surtout au point de vue des mœurs et de la civilisation.

Parmi les historiens et les érudits, outre quelques-uns des précédents, nous citerons encore : *Haffner*, chanoine de Cologne, auteur d'une *Esquisse de l'histoire de la philosophie* (1881-83, 3 vol.) ; le *P. Ehrle*, S. J., qui a édité les *Œuvres d'Aristote;* elles font partie d'une Bibliothèque de théologie et de philosophie scolastiques, dont il a entrepris la publication ; — le *P. Denifle*, O. P., auteur lui aussi de travaux considérables intéressant l'histoire de la philosophie.

On voit déjà par cette énumération, si aride soit-elle, quelle activité est déployée par les professeurs, les écrivains et les savants de l'Allemagne catholique. Et si l'on songe que leur enseignement est l'âme de toutes les sociétés catholiques si nombreuses et si puissantes en Allemagne ; si l'on songe qu'ils forment un même groupe compact avec les sociologues et les hommes d'œuvres dont nous avons parlé dans un autre chapitre, on s'explique la résistance invincible

que les catholiques allemands ont opposée à leurs adversaires et les espérances qu'ils nourrissent pour un prochain avenir.

954. **Autres contrées.** — Il nous reste à jeter un coup d'œil sur le mouvement scolastique dans les autres contrées. *En Autriche*, l'Université catholique de Salzbourg a été récemment inaugurée. De même que celle de Fribourg, en Suisse, elle paraît devoir être fréquentée surtout par la jeunesse catholique allemande.

A Buda-Pesth, une Société de saint Thomas a été fondée ; elle a pour organe une revue : *Bolescleti Folyoirat*.

En Hollande, le *P. de Groot*, O. P., a été chargé d'enseigner la philosophie de saint Thomas à l'Université d'Amsterdam. Ce fait est d'autant plus significatif que cette Université est protestante, de même que la majorité des Hollandais. Le cours d'inauguration (1 nov. 1894), qui était un panégyrique de saint Thomas, a été fait en présence des représentants de l'autorité civile et du sénat académique, à côté desquels avaient pris place comme invités l'archevêque d'Utrecht et l'évêque de Harlem.

En Suisse, sans parler de l'Université de Fribourg, etc., une Société de saint Thomas d'Aquin a été fondée à Lucerne ; elle est présidée par le chanoine *Nicolas Kaufmann*, professeur de philosophie.

Enfin, *en Amérique*, la première pierre de l'Université catholique de Washington était posée le 24 mai 1888, en présence des archevêques, de vingt et un évêques et du président des Etats-Unis. M. Cleveland. Depuis janvier 1895, l'Université publie une revue : *The Catholic University Bulletin*, à laquelle,

il est vrai, des catholiques allemands ont reproché amèrement un certain esprit d'exclusivisme. Et, en effet, les catholiques américains paraissent avoir à cœur de se suffire. Ils apporteront à l'étude de la philosophie les habitudes de leur race. La philosophie sociale surtout aura leurs préférences, ainsi qu'en témoigne déjà le rôle joué par leurs prélats : le cardinal Gibbons, Mgr Keane, naguère recteur de l'Université de Washington, qui fut délégué par les évêques au Parlement des religions à Chicago (1894), Mgr Ireland, évêque de Saint-Paul de Minnesota, auteur de *l'Eglise et le siècle*, série de conférences hardies, trop hardies peut-être, on ne peut plus favorables aux idées nouvelles.

Parmi les philosophes américains, citons encore le *P. Zahm*, auteur d'études remarquables sur l'ancienneté de l'homme et sur les rapports de la science et de la foi : *Bible, science et foi*, traduction (1896) ; *Science catholique et savants catholiques*, traduction (1896).

Toutefois, ces succès de la philosophie scolastique ne sont guère que des débuts et des espérances. Le monde de la pensée, considéré dans son ensemble : lettres, arts, sciences, politique, gravite encore autour d'autres principes, il obéit à d'autres forces. La philosophie nouvelle ne s'est emparée, en dehors du clergé, que d'un petit nombre d'esprits ; elle ne s'imposera à tous que par les institutions et les œuvres : écoles savantes, journaux et autres périodiques, bibliothèques, encyclopédies, associations puissantes, intellectuelles et morales, qui seront peut-être les assises d'une société nouvelle, si la présente, où nous sommes trop menacés, doit se transformer.

CHAPITRE XLII

CONCLUSION

955. **Banqueroute de la science matérialiste et de la philosophie incrédule.** — On a parlé naguère de la « banqueroute de la science » : avec non moins de raison et plus encore, on pourrait parler de la banqueroute de la philosophie, C'est, du moins, la réflexion attristante que l'on fait naturellement, lorsqu'on jette un regard d'ensemble sur le siècle finissant, où le rationalisme et le matérialisme occupent une si large place et recouvrent comme d'un linceul tant de belles espérances avortées.

Elle a manqué à ses promesses, cette science orgueilleuse qui devait, disait-elle, suffire désormais à l'esprit humain, asseoir la morale sur de nouvelles bases, élever les mœurs publiques, pacifier les peuples, rapprocher les classes en acheminant la société vers un bonheur idéal. Elle s'est trouvée radicalement incapable de remplacer les forces vives et supérieures qui, avant elles, soutenaient l'humanité dans sa marche progressive : les croyances, la religion, les vertus qu'elle inspire, le patriotisme, le désintéressement, la charité et tant d'autres choses excellentes, qui n'avaient pas attendu pour naître et briller, que les savants eussent décrit le cerveau et localisé les facultés sensibles, inventé la dynamite et domestiqué l'électricité.

La science nous donne l'empire sur la nature, mais non pas sur nous-mêmes : ce n'est pas avec elle, ou du moins avec elle seule, qu'on rassasie toute la curiosité de l'intelligence ni tous les désirs du cœur, qu'on domine les volontés et qu'on gouverne les peuples. Toute dans l'esprit, elle ne peut rien sur les âmes.

La science orgueilleuse et incrédule a donc menti en promettant tous ces fruits, qui ne se cueillent pas dans son domaine. Ce n'est pas que nous ayons ici à instruire de nouveau son procès : il a été trop bien fait pour qu'il y ait lieu de le reprendre. Rien n'empêche d'ailleurs de rendre à la science toute justice, de reconnaître ses merveilleux progrès et ses immenses services.

Mais si nous tenons à constater d'abord la banqueroute de la science matérialiste, c'est que nous voulons constater ensuite la banqueroute de la philosophie rationaliste et incrédule. La faillite de la science n'est même, au fond, que celle de la philosophie, et ceci n'a pas été assez remarqué. C'est parce que la philosophie, dans notre siècle, a professé le rationalisme, c'est-à-dire le mépris ou la négation de l'ordre surnaturel (miracles, révélations et mystères), que la science, à son tour, a rejeté les dogmes du spiritualisme ; c'est parce que la philosophie a voulu supplanter la religion ou se passer d'elle, que la science matérialiste a prétendu supplanter la philosophie.

La logique de l'erreur le veut ainsi : elle est inexorable comme celle de la vérité. Si la raison se révolte contre Dieu, les sens se révoltent contre la raison et lui ravissent l'empire qu'elle avait usurpé. Quand le rationaliste, libre penseur, dédaigne le croyant ou le

théologien, qu'il regarde comme un rêveur ou un mystique égaré dans un autre monde, il arrive que le savant, devenu positiviste, venge le théologien : il se révolte contre la philosophie elle-même et se rit du métaphysicien comme d'un abstracteur de quintessence, jusqu'à ce qu'il se réfute lui-même par l'excès de ses égarements. C'est la démonstration de la vérité par l'absurde. Alors les esprits désabusés rappellent la foi, qui empêche la science de se corrompre, et avec la foi rentrent bientôt la philosophie et la plus haute métaphysique. Ainsi vient se rallumer à la vérité divine le flambeau de toutes les connaissances humaines : elles sont condamnées à se disperser et même à s'éteindre, quand elles cessent de communiquer avec ce foyer divin.

Nous touchons peut-être, en cette fin de siècle, à ce moment grave, où les sciences humaines dispersées et, pour ainsi dire, contradictoires, chercheront leur accord et leur complément dans les vérités supérieures qui leur manquent et reprendront un contact vivifiant avec la foi. Elles reviendront comme des enfants prodigues vers cette mère qui berça leur enfance et loin de laquelle elles ne peuvent que déchoir et se déshonorer.

Mais avant de nous arrêter sur cette espérance, nous devons résumer l'état présent de la philosophie, particulièrement de la philosophie française, et l'expliquer par ses principales causes.

956. **Les origines de la philosophie contemporaine** doivent être cherchées principalement dans les idées dominantes du commencement de ce siècle. Au lendemain de la Révolution et sur les ruines sanglantes qu'elle avait faites, une réaction

puissante se produisit en faveur du spiritualisme, contre les doctrines athées et matérialistes qui avaient corrompu et déshonoré l'âge précédent ; un esprit nouveau chercha à s'emparer du siècle qui naissait, plein d'espérances et purifié, pour ainsi dire, par des martyres dignes des premiers siècles, des guerres héroïques et des malheurs inouïs.

Cette réaction fut chrétienne d'abord ; mais, chez quelques-uns, plus poétique ou sentimentale que réfléchie et raisonnée ; chez d'autres, trop mêlée peut-être à des idées politiques ou mal garantie contre certaines exagérations, elle n'inspira pas une politique qui fût à la hauteur des circonstances, particulièrement critiques, et surtout elle ne présida point à l'organisation d'un enseignement franchement catholique, au moment décisif où il fallait le créer de toutes pièces. Aussi la réaction, outre le caractère chrétien, en revêtit bientôt un second, qui ne tarda pas à devenir le caractère dominant. Je veux parler du *rationalisme*, qui eut la bonne fortune de se présenter sous de beaux noms : il s'appela *spiritualisme* en philosophie et *libéralisme* en politique et en économie sociale.

Mais quelles que soient les doctrines, souvent très justes et très élevées, que l'on désigne sous ces deux noms, n'oublions pas qu'ils ont servi, au commencement et au cours de ce siècle, à couvrir comme d'un drapeau les rationalistes ou libres penseurs, et souvent, avec eux, les esprits les plus sectaires. C'est à l'ombre de ces noms prestigieux qu'on a combattu la religion ainsi que toutes les autorités légitimes, et qu'on a méconnu et foulé même aux pieds les droits les plus sacrés des associations ouvrières et autres,

des congrégations, des familles et des pauvres. D'où est résulté l'individualisme, cette lèpre qui a rongé notre siècle, avec le socialisme qui nous effraie et qui est son châtiment naturel.

957. **Spiritualisme rationaliste. Libéralisme.** — Pour nous en tenir toujours ou principalement au côté purement philosophique, en quoi consiste, en effet, d'une manière générale, le *spiritualisme* de l'école de Cousin, celui qui a dominé dans l'enseignement public en France pendant de longues années, qui a compté tant de professeurs, d'écrivains et d'hommes politiques illustres, qui a produit tant d'ouvrages d'érudition ou de vulgarisation, où s'est formé l'esprit public et où vont s'instruire encore nos jeunes générations? Il consiste d'abord, sans doute, dans l'affirmation de l'âme en face de la matière, de Dieu en face de la nature, du devoir en face du plaisir; c'est là ce qui fait sa noblesse et explique ce qu'il y a de légitime dans son succès. Mais, à le considérer non plus dans les quelques vérités capitales qu'il enseigne, et qu'il compromet d'ailleurs si souvent, mais dans celles qu'il omet ou qu'il nie, à mots couverts ou expressément, on est justement effrayé.

D'après la plupart des philosophes de cette école, Jules Simon par exemple (l'un des plus estimables d'ailleurs et des plus modérés), l'ordre surnaturel n'existe pas. Par conséquent, les mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la chute originelle et de la rédemption, les récits admirables de nos Evangiles et ceux de la vie des saints qui en sont comme le prolongement, les miracles les plus authentiques, semés comme des diamants à toutes les pages de notre his-

toire religieuse et de notre histoire nationale, toutes ces vérités divines d'où sont nés les peuples chrétiens, toutes ces belles et sublimes choses que n'avaient pu imaginer les poètes et que n'avaient pu concevoir les philosophes païens, les Platon et les Aristote, ne seraient, au dire de nos incrédules, que des légendes, des mythes, des symboles, exprimant des vérités philosophiques mises à la portée des simples. Selon leur formule, la religion serait la philosophie du peuple; et la philosophie, la religion des savants. Au lieu de se développer de concert, la foi et la science s'excluraient mutuellement : le peuple aurait en partage la foi, et les hommes d'élite la science ou la philosophie. Mais la foi diminuerait de tout ce que gagne la science.

Ce sont là, sans doute, des paradoxes mille fois réfutés et démentis par les faits. Combien d'esprits d'élite qui ont la foi des saints, alors, au contraire, que des ignorants et des scélérats le disputent en incrédulité et en indépendance d'esprit aux plus grands philosophes rationalistes! Mais ceux-ci ne reculent point devant le paradoxe. D'après eux, il pourrait donc venir un temps, théoriquement du moins, où la foi serait remplacée dans la société par la science; la morale chrétienne, par la morale naturelle; la charité, par la philanthropie; les évêques et les conciles, par les académies; les curés par les instituteurs, les églises par les écoles.

Et n'est-ce pas ce que l'on a tenté d'accomplir odieusement sous nos yeux depuis vingt ans? Or, les principes de ces tentatives tyranniques et sacrilèges ont été posés, dès l'aurore de ce siècle, par le rationalisme.

Il est vrai que beaucoup de philosophes rationalistes,

Jules Simon en particulier, qui a toujours réprouvé avec loyauté et courage les tentatives des sectaires, maintiennent que la religion et le culte public sont nécessaires et qu'il faut les respecter; mais c'est qu'ils pensent que le peuple sera toujours peuple. Voltaire, lui aussi, et les pires incrédules du XVIIIe siècle accordaient une religion au peuple, mais en méprisant l'une et l'autre. Une politique misérable ou un libéralisme plus ou moins généreux peuvent modérer le rationalisme, mais ils n'en sauraient corriger le principe, qui est néfaste pour les esprits et pour la société.

Or le rationalisme n'a pas infecté la France seulement, il s'est affirmé, et davantage encore, dans la plupart des autres contrées : en Allemagne, par exemple, où régnait au commencement de ce siècle la philosophie inaugurée par Kant. Le criticisme est avant tout un rationalisme. Kant a érigé la raison en souveraine, la liberté en principe absolu. D'après lui, la raison est autonome, elle tire d'elle-même ses propres principes, elle impose sa loi aux choses au lieu de l'en recevoir et, avec la volonté, elle dicte les premiers préceptes de la morale, au lieu simplement de les découvrir et de les observer.

De là le libéralisme, qui, à la suite du rationalisme, caractérise les débuts du XIXe siècle. Au lieu de fonder la liberté et le droit sur le devoir, on a fondé le droit et le devoir sur la liberté. Celle-ci n'est plus un simple moyen ou une fin relative, c'est une fin dernière.

Ces théories absurdes, mais d'apparence profonde, ont été adoptées par nos rationalistes français : ils ont revendiqué la liberté absolue des cultes, de la presse, une liberté individuelle sans frein, et ils ont

déchaîné ainsi là licence. La liberté dégénérée s'est retournée contre elle-même en engendrant la tyrannie des plus forts ou des majorités, le despotisme des Césars, petits ou grands (car il y a des Césars de village), et celui des assemblées, parlementaires ou municipales.

Mais ce qu'il importe de bien constater encore une fois, c'est que, à l'origine de toutes les erreurs religieuses, philosophiques, politiques et sociales, auxquelles nous devons la situation si critique et si alarmante de l'heure présente, il y a le rationalisme. Celui-ci n'est, au fond, que la révolte de la raison contre Dieu. Mais en secouant le joug de la parole divine, en refusant une sérieuse attention à la doctrine de l'Eglise et aux plus pures traditions chrétiennes, la raison pèche contre elle-même, elle se prive de lumières précieuses, sans compter qu'elle déchaîne les sens et les convoitises, qui la détrônent à son tour. C'est la peine du talion.

958. **Conséquences du rationalisme.** — Cette peine n'a été que trop bien infligée à la philosophie incrédule. Sitôt qu'elle eut brisé avec la foi, sous prétexte de ne se rendre qu'à l'évidence personnelle, on vit renaître et foisonner toutes les erreurs, depuis les plus énormes jusqu'aux plus ridicules : panthéisme, ou confusion de Dieu avec la nature ; athéisme ou négation de la Divinité même, avec sa personnalité et sa providence ; scepticisme ou doute universel, érigé en méthode et en système..On nia les vérités qui touchent le plus à notre nature et qui s'imposent de quelque manière à l'expérience, comme la distinction radicale de l'âme et du corps, de la raison et des sens, de l'esprit et de la matière. Les

uns voulurent tout expliquer par celle-ci : de là leur leur matérialisme ; les autres voulurent tout expliquer, au contraire, par l'esprit, par la pensée, ils regardèrent la matière elle-même comme une idée diffuse ou confuse : de là leur idéalisme. D'après les uns, toutes nos connaissances seraient purement sensibles et l'absolu nous échapperait toujours : d'où l'agnosticisme ; l'homme ne différerait pas essentiellement de l'animal. D'après les autres, au contraire, l'âme aurait naturellement l'intuition de Dieu, elle percevrait toute vérité absolue dans la divinité même ; elle aurait tout au moins conscience de Dieu comme d'un infini qui est en nous.

Ces divagations, si opposées entre elles, d'une raison incrédule ou du moins égarée et enivrée d'elle-même, ont accru les prétentions des sciences expérimentales, qui avaient secoué le joug de la philosophie spiritualiste, comme celle-ci avait secoué le joug de la foi. Elles ont tenté de se substituer à la métaphysique, dont elles ont nié même l'objet, la tenant pour une œuvre de pure imagination, une transcendante poésie. De là le positivisme, qui a laissé une si profonde empreinte sur notre siècle, comme en témoignent les noms des A. Comte, des Littré, des Renan, en France ; ceux des Stuart Mill, des Spencer, des Darwin, en Angleterre. Il semble, aujourd'hui encore, que la direction générale des esprits lui appartienne. Les théories associationistes et évolutionnistes, si répandues des deux côtés de la Manche et des deux côtés de l'Atlantique, ne sont, au fond, que des formes du positivisme. On peut les accommoder de mille et une manières, comme en témoignent nombre d'ouvrages philosophiques ou d'articles de revue qui vont se

multipliant. Ils s'échelonnent depuis le matérialisme le plus grossier jusqu'aux pratiques de l'hypnotisme le plus hardi, et même du spiritisme, confinant aux rêveries de la métempsycose ou de la transmigration indéfinie des âmes. Au reste, il n'y a plus ici opposition d'idéalisme et de matérialisme : le monisme contemporain réunit dans un même fond l'esprit et la matière, et il prête libéralement à celle-ci tels ou tels attributs de celui-là ou même tels attributs de Dieu.

Un seul dogme, mais tout négatif, paraît être commun à toutes ces formes de l'erreur : c'est que toute vérité est relative ; c'est que toute la connaissance se borne à des contingences et à des phénomènes ; Dieu, l'homme, la nature deviennent toujours, deviennent sans cesse ; ils sont pour nous de simples représentations. De là le *phénoménisme*, autre forme familière à nos erreurs contemporaines ; nous serions les simples spectateurs et les simples acteurs d'une scène, sans jamais connaître autre chose que des personnages ; toujours les personnalités vraies nous échapperaient, sans en excepter la nôtre : nous jouerions perpétuellement un rôle sans savoir réellement qui nous sommes.

Sans doute ces erreurs, sous cette forme paradoxale, ne sont pas professées à chaque page ; elles se dissimulent surtout et tout naturellement dans les ouvrages et les articles destinés à la jeunesse ou au grand public ; d'ordinaire nos philosophes les plus hardis parlent comme tout le monde ; le bon sens et les exigences de la vie pratique reprennent leurs droits. Néanmoins ces erreurs mortelles surgissent çà et là, comme des écueils au milieu d'une mer tranquille, et même elles se cachent sournoisement et

comme à fleur d'eau un peu partout, ce qui rend la lecture de la plupart des philosophes contemporains parfois bien dangereuse pour les esprits incapables de les critiquer à fond.

En résumé, si nous considérons, à la fin de ce siècle, la philosophie incrédule, c'est-à-dire celle qui, de parti pris, nie le surnaturel et professe l'incompatibilité de la raison et de la foi, nous constatons que de transformation en transformation et de chute en chute, elle est tombée dans une anarchie profonde, qui paraît irrémédiable. Toutes les erreurs des siècles passés et d'autres encore, toutes les doctrines les plus pernicieuses, et d'ailleurs les plus opposées entre elles et les plus excentriques, ont été soutenues par quelque maître de philosophie. Les plus jeunes surtout ont paru s'appliquer à renchérir les uns sur les autres, à jouer à qui inventerait les thèses les plus invraisemblables et stupéfierait davantage le public. Mais, sans faire entrer en ligne ces enfants perdus de la libre pensée, et en s'en tenant aux maîtres les plus attitrés, tels que les membres de l'Institut, les professeurs des hautes écoles et des lycées, on voit bientôt que l'Université de France est livrée à l'anarchie philosophique. Il n'y avait donc pas d'exagération à parler, en commençant, de la « banqueroute de la philosophie ».

Malheureusement, tout en remplissant si mal ses engagements ou ses devoirs, cette philosophie ne laisse pas d'avoir toujours du crédit. Il arrive même que ses maîtres officiels parviennent aux premières magistratures du pays. Citons Cousin, Jules Simon, et, dans ces derniers temps, Burdeau, le traducteur de Schopenhauer, et M. Dupuy. L'apôtre moderne du

socialisme, M. Jaurès, est également un philosophe, et nul ne peut dire où son étoile, qui vient de pâlir, le mènera.

959. **L'enseignement philosophique**. — Au reste, si nous voulons mesurer l'influence désastreuse exercée par une fausse philosophie, ce n'est pas tant du côté du pouvoir qu'il faut regarder que du côté de l'enseignement et des jeunes générations; elles sont l'espoir de l'Eglise et la France de demain. Or, si nous considérons quel a été l'enseignement philosophique donné en France depuis le commencement de ce siècle, nous voyons qu'il a été généralement si erroné ou si incomplet qu'il faut s'étonner et remercier Dieu que l'esprit public soit encore si sensé et si chrétien.

Nous avons vu déjà quelles ont été les doctrines d'un grand nombre de maîtres de l'Université de France ; or ils ont pu animer de leur esprit et marquer de leur empreinte la plus grande partie de la jeunesse française, en particulier une élite qui alimente les hautes écoles, la magistrature et les administrations. Il est vrai que, parmi ces maîtres, il s'en est trouvé et il s'en trouve encore un certain nombre dont les doctrines ne sont jamais en désaccord avec leur foi, et qui n'ont cessé d'user de leur liberté pour défendre les vérités fondamentales du christianisme ; leurs ouvrages méritent plus d'une fois d'être comptés parmi ceux des apologistes. C'est avec une respectueuse admiration et une vive reconnaissance que nous nous inclinons ici devant leur souvenir. Mais ces philosophes avaient-ils autrefois et ont-ils aujourd'hui la liberté de leur programme ? Pouvaient-ils imprimer tout le caractère dogmatique désirable à leur enseignement ? Ont-ils été encouragés dans

leur œuvre éminemment morale? Je laisse à mes lecteurs le soin de répondre.

Il est trop certain que les programmes universitaires ont été conçus dans un esprit de neutralité plus ou moins malfaisant, et que l'enseignement philosophique et moral a été confié souvent à des incrédules. Sans doute, ils se sont appliqués, du moins la plupart, à ne rien montrer de leur incroyance à la jeunesse qui les écoutait et sur laquelle ils pouvaient exercer une influence si décisive ; sans doute encore, dans leurs leçons et dans leurs ouvrages, ils se sont bornés d'ordinaire à certains principes indifférents, comme ceux de la logique, ou à certaines vérités communes que le bons sens et la morale naturelle partagent avec la doctrine chrétienne ; mais, sans compter que leur incrédulité perçait à leur insu, la doctrine qu'ils enseignaient s'en trouvait affaiblie, alors qu'il eût fallu la vérité intégrale, le plein soleil de la vérité aux jeunes générations qui frappaient aux portes de toutes les carrières, impatientes de connaître et de remplir toute leur destinée.

Poussons plus avant et cherchons tout près de nous les causes du mal. Même dans les écoles catholiques, Dieu merci toujours nombreuses, où les maîtres étaient inspirés par la foi la plus vive et le dévouement le plus absolu, l'enseignement de la philosophie, depuis le commencement de ce siècle, a été généralement insuffisant : il n'a pas été à la hauteur des besoins nouveaux ; il ne répondait pas assez aux dangers et aux épreuves que faisaient naître les attaques de l'incrédulité, le progrès des sciences, les transformations rapides et profondes que subissait la société.

Constatons d'abord et simplement le fait, sans

respect humain et sans rien exagérer. Certes, la France chrétienne n'a pas manqué de générosité en notre siècle ; elle s'est sacrifiée, comme par le passé, d'une manière chevaleresque pour ses idées. Mais sa raison n'a pas été à la hauteur de ses sentiments, sa tête n'a pas valu son cœur, c'est-à-dire qu'elle a manqué de philosophie profondément chrétienne, de celle qui met l'homme tout entier au service de sa foi : philosophie religieuse, politique, sociale, toujours agissante, qui nous eût préservés, sans doute, de la plupart des maux dont nous souffrons aujourd'hui.

960. **Rupture de la tradition philosophique.** — Quel est donc l'élément vital essentiel qui nous a manqué ? — Notre philosophie avait rompu avec les meilleures traditions, avec la philosophie du moyen âge qui, malgré des lacunes inévitables à cette époque, avait résolu un moment le difficile problème de l'accord de la raison et de la foi, de l'art et de la piété, de l'Eglise et de l'Etat, de la liberté et de l'autorité, des riches et des pauvres. Certes, la tradition religieuse n'était point rompue en France, au sortir de la Révolution : les œuvres admirables et en particulier les congrégations qui refleurirent aussitôt sur le sol dévasté et couvrirent de créations variées et innombrables toutes les ruines, en témoignent éloquemment ; mais il n'en était pas de même de la tradition philosophique. La rupture datait déjà de haut ; elle expliquait la Révolution.

Aussi la réaction, d'ailleurs puissante et merveilleuse, qui se produisit contre les excès de la Révolution et contre le matérialisme du XVIIIe siècle, fut insuffisante et mal dirigée ; elle avorta bientôt. Un Chateaubriand, qui écrivait le *Génie du christia-*

nisme, était un sentimental, sans être un philosophe. Un de Maistre, un de Bonald étaient des hommes politiques ou plutôt de merveilleux écrivains ; leurs idées n'ont guère inspiré les gouvernements. Au reste, leur philosophie, surtout celle du second, était traditionaliste, elle donnait prise aux attaques violentes et nombreuses des rationalistes et des libéraux.

Et puis, il faut bien l'avouer, au sein même de l'Eglise de France, comme d'ailleurs en Italie, en Allemagne, et un peu partout, la philosophie chrétienne était décidément au-dessous de sa tâche et incapable de ressaisir la société qui lui échappait ; le siècle, en grandissant comme un géant, faisait éclater toutes les bandelettes qui l'emmaillottaient ; il aurait supporté une armure à sa taille, mais il rompait les cuirasses trop étroites et déchirait les constitutions de papier où on l'emprisonnait.

Cette insuffisance chez nos philosophes chrétiens n'était pas celle des talents : on en vit rarement de plus beaux. Mais la valeur personnelle, ni même le génie, ne peuvent remplacer la méthode, la discipline, le système et finalement la vérité.

C'est ainsi que Lamennais, dont l'ardeur puissante souleva un moment, dans l'admiration et l'espoir, toute l'Eglise de France, et qui groupa autour de lui une élite d'hommes tels que Lacordaire, Montalembert et Gerbet ; Lamennais qui a semé la plupart des idées, bonnes ou mauvaises, dont ce siècle a vécu, ne professa jamais qu'une philosophie incomplète et fausse qui le porta logiquement aux dernières extrémités. Loin de pouvoir guider ce siècle naissant, dont il fut d'abord l'initiateur, le prophète et l'apôtre, il s'égara lui-même dès les premiers pas. Après avoir

professé un traditionalisme intempérant, et insulté, pour ainsi dire, à la raison humaine, afin de la mieux courber sous le joug de la foi, il opposa à l'autorité de l'Eglise et de tous les pouvoirs légitimes la volonté aveugle des masses populaires et devint l'allié de la Révolution. Ses erreurs métaphysiques s'enchaînèrent avec la même fatalité que ses erreurs sociales. Ayant subordonné trop étroitement la raison à la foi, il les confondit ensemble et prétendit ramener les plus hauts mystères à de simples formules philosophiques, ou même à des intuitions de la raison humaine. Ce défenseur fougueux de l'autorité finit lui-même dans la révolte ; cet adversaire outré de Rousseau et de tous les incroyants finit lui-même dans le rationalisme et même dans le panthéisme. Or, toutes ces erreurs étaient en germe de quelque manière dans ses premiers ouvrages, alors qu'une grande partie du clergé français acclamait en lui l'apologiste et le philosophe.

Un autre prêtre éminent du commencement de ce siècle, qui a laissé aussi un large sillon dans l'histoire de la pensée, mais dont la vertu surpassa le talent, et la modestie les erreurs, l'Italien Rosmini est une preuve vivante de l'oubli funeste où était tombée la philosophie chrétienne et traditionnelle. Il n'est pas, pour ainsi dire, de sujet religieux, philosophique, politique, que Rosmini n'ait abordé dans ses ouvrages très nombreux ; sa lecture était immense, son savoir universellement admiré ; grâce à ses mérites personnels, mieux encore qu'à sa naissance, il exerça de bonne heure une grande influence. Il fonda une congrégation de prêtres et de laïques, vouée à la propagation et à la défense de la science chrétienne. Envoyé par le gouvernement de Piémont auprès de

Pie IX, dans les jours critiques de 1848, il refusa la pourpre cardinalice, mais accepta le ministère de l'instruction publique. Pie IX lui destinait. dit-on, la charge de secrétaire d'Etat, celle que devait exercer longtemps et dans des circonstances si critiques le trop fameux Antonelli. Si je rappelle ces faits, c'est pour montrer quels étaient sa valeur personnelle, son crédit et ses vertus. Or, la philosophie de Rosmini, comme on a pu le voir, surtout depuis que ses écrits posthumes ont été connus, emprunte ses éléments essentiels aux systèmes les plus erronés. Elle fut condamnée avant la mort de l'auteur, qui se soumit humblement. Cette condamnation a été renouvelée il y a une dizaine d'années : les quarante propositions extraites des œuvres posthumes de Rosmini et réprouvées alors par l'Index, contiennent les erreurs les plus graves sur les rapports de la raison et de la foi, sur nos mystères, sur la nature et la destinée de l'homme : le rationalisme, l'ontologisme, le panthéisme, l'évolutionnisme, s'y trouvent en germe, pour ne rien dire de plus.

A coup sûr, les intentions de Rosmini étaient droites, et son attachement à la foi inviolable ; mais c'est là précisément ce qui accuse davantage ses illusions et rend plus dangereuse la lecture de ses ouvrages.

J'ajouterai qu'il ne faut pas se scandaliser de ces chutes et de ces infirmités de la raison humaine, mais plutôt bénir Dieu de nous avoir donné l'autorité de l'Eglise, qui veille sur le dépôt des vérités religieuses, si intimement liées aux vérités philosophiques les plus essentielles, et qui nous assure la conservation des unes et des autres toutes les fois que le dépôt vient à péricliter.

Avec Rosmini, on peut citer encore l'abbé Gioberti, qui, lui aussi, exerça une influence considérable sur les esprits en Italie et ailleurs, mais dont la philosophie, sans être aussi erronée que celle de son compatriote, n'était autre que l'ontologisme. Ce système, quelles que soient ses interprétations, entraîne de périlleuses conséquences. Or, il a été fort répandu dans nos écoles chrétiennes.

961. **Les écoles catholiques**. — Certes, il ne faudrait pas conclure de là, et en dépassant notre pensée, que les maîtres chrétiens, au commencement et au cours de ce siècle, ont, pour la plupart, enseigné à la jeunesse une philosophie hétérodoxe. D'ailleurs, la question que nous soulevons ici n'est pas précisément une question d'orthodoxie ou de foi; c'est une question proprement philosophique, et c'est pourquoi nous la soulevons en toute indépendance. Il s'agit de savoir si la philosophie enseignée dans les écoles de France pendant ce siècle, sans en excepter les écoles chrétiennes, les séminaires, les collèges ecclésiastiques et les maisons religieuses, a été suffisante, si elle communiquait assez avec les traditions, si elle supposait la lecture, l'estime, l'intelligence des plus grands philosophes chrétiens, en particulier des génies du moyen âge. Or, la négative est incontestable.

Qu'il nous soit permis ici de citer, comme exemple, un auteur ecclésiastique qui a laissé divers ouvrages devenus classiques dans les séminaires, entre autres une *Histoire abrégée de la philosophie* à l'usage des élèves des séminaires et des collèges (1841, 2 vol. in-8, Paris et le Mans), suivie d'une *Analyse de la philosophie catholique*. Voici ce qu'on peut y lire au su-

jet des *caractères de la philosophie scolastique*, dont l'auteur n'a guère connu, paraît-il, que la décadence, les abus et, si l'on nous permet cette expression, les *petits côtés* : « Le caractère fondamental de la philosophie scolastique, dit-il, n'était pas tant la recherche de la vérité, que l'art de subtiliser et de disputer à l'infini...

« Ce n'était pas seulement dix, quinze et vingt ans que l'on consacrait à cet art futile ; on y passait souvent sa vie entière, dit Jean de Salisbury, et à la fin on n'était pas plus avancé qu'au commencement.

« Les titres magnifiques d'illuminés, de profonds, de subtils, de résolus, d'angéliques, de séraphiques, d'admirables, d'invincibles et autres semblables, qu'on donnait aux champions, selon les succès qu'ils obtenaient ; les emplois distingués qu'on offrait à leur concours, les bénéfices lucratifs... tout cela excitait singulièrement le désir de l'emporter dans les disputes, et portait au travail nécessaire pour y réussir...

« Le désordre des pensées, dans les philosophes scolastiques, ou la stérilité dont ils étaient frappés, les a conduits à une telle barbarie de langage, que leurs ouvrages sont souvent inintelligibles et presque tous insupportables à la lecture. »

Quant à la doctrine, voici : En logique, les docteurs scolastiques « enfantaient une multitude de questions oiseuses, inventaient des termes vides de sens, tombaient dans de pures logomachies, qui consumaient leur temps sans aucun fruit. Les catégories d'Aristote, qu'on appelait les universaux (l'auteur paraît commettre ici quelque confusion), étaient surtout le grand champ de bataille où ils s'escrimaient davantage, sans jamais épuiser la matière des controverses... »

Pour ce qui est de la métaphysique, « les scolastiques attachèrent une haute importance à cette partie de la philosophie qu'ils regardaient comme la plus élevée, la plus étendue et la plus digne de leurs efforts : ils en firent l'objet spécial de leurs méditations, et y exercèrent la perspicacité de leur génie, sans en recueillir de grands avantages... »

Vers la fin du chapitre, l'auteur montre un peu plus d'indulgence et d'estime : « Du reste, dit-il, nous le répétons, dans cette longue période, il parut des esprits vraiments supérieurs, dignes d'un meilleur temps. Parmi les ouvrages des scolastiques, il y en eut de très remarquables. »

L'auteur termine enfin ce réquisitoire par un dernier trait, mais aussi par un aveu qui a son prix, surtout si l'on songe à l'esprit hardi et indépendant des dialecticiens du moyen âge : « Il est encore à observer, dit-il, que la philosophie dont nous venons de tracer les principaux caractères, toute pointilleuse, niaise et absurde qu'elle était trop souvent, en tant que science, n'atteignait pas les grandes maximes de l'ordre moral, tandis que la philosophie incrédule, telle qu'elle a été chez les Grecs, chez les Romains, chez les Arabes, et plus tard chez les chrétiens, a ruiné, par les fondements, la religion, les vertus et la société... » (T. I, p. 385-394.)

Mais cet aveu, quelque significatif qu'il soit, n'efface pas ce qui précède. Tels étaient donc les préjugés, au milieu de ce siècle, d'un auteur ecclésiastique, d'ailleurs des plus recommandables. Sa voix était un écho de l'opinion régnante. C'est là ce qui explique et excuse son erreur. Mais on comprend qu'il n'ait guère songé à faire de riches emprunts aux

docteurs du moyen âge. Par exemple, ayant à traiter de l'union de l'âme et du corps, dans son *Analyse de la philosophie catholique*, il ne tente même pas de définir cette union, en disant, avec les scolastiques, que *l'âme est la forme substantielle du corps.*

On s'expliquera mieux maintenant l'insuffisance de la philosophie de nos écoles en face des erreurs du XIXe siècle. La philosophie intégrale avait émigré de chez nous, et c'est pourquoi l'erreur nous fit tant de mal.

962. **Inefficacité relative de l'enseignement chrétien.** — Nous avons fini de signaler les causes principales de l'impuissance partielle de la philosophie chrétienne en France au cours de ce siècle. Par là même est signalée la cause de l'inefficacité relative, au point de vue national surtout, de l'enseignement chrétien primaire et secondaire, distribué cependant avec tant de zèle et de toutes parts.

Car, il importe de le remarquer, la cause de la philosophie ne se sépare pas de celle de l'enseignement à tous les degrés, puisque l'enseignement tout entier doit être animé par la philosophie chrétienne et couronné par elle. Si donc on a pu reprocher à notre enseignement primaire et secondaire d'avoir été insuffisant, en jetant dans le monde une jeunesse mal armée pour les luttes morales, religieuses, politiques et sociales, c'est que la philosophie qui présidait à cet enseignement et le vivifiait tout entier, dans ses maîtres, ses programmes, ses livres classiques, était elle-même insuffisante.

On a discuté avec passion, trop de passion même, la question des classiques païens et des classiques chrétiens, et il paraît bien que le paganisme dans

l'enseignement n'est pas un mal tout à fait chimérique. On lui doit la grande révolution, et la prochaine n'éclatera point sans qu'il y ait sa part. Mais la question a été peut-être mal posée hier et aujourd'hui, et c'est pourquoi elle n'est pas encore résolue. La question, en effet, est avant tout philosophique. Il s'agit de savoir quel sera l'esprit directeur de l'instruction et de l'éducation. Sera-ce le rationalisme, avec le libéralisme qui est son diminutif, ou sera-ce le christianisme intégral, celui des Pères de l'Eglise et de nos grands docteurs ? Il n'est pas douteux qu'il faille connaître les classiques païens, de même qu'il faut connaître la philosophie d'Aristote, celle de Platon, et même celle d'Epicure ; mais ce n'est pas la philosophie païenne, la sagesse païenne, le droit païen qui doit guider les sociétés modernes baptisées par l'Eglise et sauvées par le sang de Jésus-Christ ; c'est plutôt la philosophie intégralement chrétienne. Elle doit pénétrer et transfigurer tout notre enseignement, comme elle devrait vivifier nos lois et toutes nos institutions. Or, cette philosophie n'a que trop manqué, nous l'avons vu, à notre société, à notre siècle : de là tous les dangers de l'heure présente, le désordre intellectuel et moral, l'anarchie philosophique où nous sommes tombés, et l'anarchie sociale qui en est la suite.

Non, la France n'a pas cessé d'être chrétienne, surtout par le sentiment : on le voit aux élans de sa charité ; mais elle est atteinte depuis longtemps dans son esprit, dans ses organes et dans sa vie. Elle est incrédule, juive ou maçonnique dans la plupart des chefs qui la gouvernent, dans beaucoup de savants qui dirigent l'enseignement national et façonnent

l'esprit public, dans certains personnages opulents qui disposent de l'immense influence que peut donner l'or dans un siècle vénal. Ce sont là incontestablement les fruits tardifs peut-être, mais inévitables, de l'enseignement que la France a subi depuis longtemps. L'anarchie qui a éclaté de bonne heure dans le monde philosophique devait se propager nécessairement; l'impuissance doctrinale des maîtres, le scepticisme raffiné et corrupteur de certains écrivains en renom, les erreurs, souvent les plus dégradantes, qui trouvaient toujours des organes retentissants, tous ces poisons devaient s'infiltrer peu à peu dans les couches sociales, d'ailleurs assez mal protégées, et préparer tous les désordres en faisant fermenter toutes les passions. Et c'est ainsi que nous paraissons menacés d'une dégénérescence incurable, pire qu'une crise violente, qui pourrait du moins nous ramener à la santé. Jusqu'ici, nous n'avons pas su trouver encore, dans les ressources infinies de la foi et de la science chrétienne, les éléments de la résistance, de la réaction invincible et de la victoire.

963. **Où est le remède? Actes de Léon XIII.** — Cependant le remède est tout indiqué. Le XIXe siècle ne se terminerait pas dans ces angoisses, si le rationalisme et un faux libéralisme n'avaient couvert son berceau de leur ombre malsaine, si la philosophie chrétienne et traditionnelle, ou, si l'on préfère, le véritable esprit chrétien avait ressaisi la nation tout entière, et surtout ses principaux chefs. C'est donc du côté d'une philosophie meilleure qu'il faut se tourner. Tout le terrain qui a été perdu sans elle, avec elle peut se recouvrer.

Voilà pourquoi Léon XIII, dès le début de son pon-

tificat, publiait la fameuse encyclique *Æterni Patris*, sur la restauration des études philosophiques. Il demandait qu'on remît en honneur l'étude des grands philosophes chrétiens, des métaphysiciens de l'école les plus profonds et les plus illustres, en particulier de saint Thomas d'Aquin ; il voulait que la chaîne de la tradition fut ainsi renouée, à travers le moyen âge, avec les Pères de l'Eglise et les premiers apologistes, qui eux-mêmes avaient su s'approprier les vérités naturelles enseignées par les sages du paganisme. Depuis les premiers philosophes de l'Orient et de la Grèce jusqu'à nos jours, la sagesse humaine doit donc couler sans interruption comme un grand fleuve, toujours plus large et toujours plus beau. Sans doute, elle est accidentée de mille erreurs particulières et toujours renaissantes, de mille systèmes dont il ne faut retenir que quelques éléments, mais elle est invariable néanmoins dans la direction générale de son cours, parce qu'elle se guide sur l'évidence même, le le bon sens populaire et la réflexion scientifique, et qu'elle peut toujours se comparer à une sagesse plus haute, la sagesse même de Dieu, qui a parlé dans l'Evangile.

Au fond, la philosophie chrétienne, dont Léon XIII a entrepris et poursuivi sans relâche la restauration, n'est que l'accord toujours renouvelé et toujours plus parfait de la raison avec la foi, accord qui établit dans l'esprit humain l'unité, et qui, du même coup, introduit la paix dans les sociétés, entre l'Eglise et l'Etat, et entre toutes les classes sociales. A ce titre, l'encyclique *Sur la condition des ouvriers*, avec quelques autres qui l'ont précédée, fait rigoureusement suite à l'Encyclique *Æterni Patris*. Entre elles

point de lacune. C'est dire que la philosophie vraiment chrétienne embrasse tout l'homme, pour le rendre meilleur et plus heureux, depuis les sommets de sa raison jusqu'aux membres les plus humbles du corps social.

C'est en obéissant à cette profonde conviction de l'efficacité à la fois intellectuelle et sociale dela philosophie chrétienne, que Léon XIII a provoqué en maintes circonstances, en France et dans le monde entier, la rénovation de l'enseignement philosophique et la création de nouvelles chaires; qu'il a organisé et dirigé lui-même l'enseignement philosophique dans les écoles romaines; qu'il a créé naguère, après de longues années de préparation, un institut philosophique à l'Université catholique de Louvain. Il a fondé sur cet institut, que la France catholique ne devrait plus envier à la Belgique, les plus grandes espérances. Qu'on lise, par exemple, les brefs si pressants adressés à ce sujet au cardinal de Malines et à tout l'épiscopat belge. Ils sont très significatifs, d'autant plus que la Belgique doit aujourd'hui sa liberté religieuse, récemment conquise, à son université catholique de Louvain.

Dès 1880, Léon XIII écrivait : « Vu les nécessités du temps, nous pensons qu'il faut déployer une vigilance et une ardeur plus grandes que jamais, pour inculquer à la jeunesse une connaissance plus approfondie des sources pures et véritables de la philosophie... Il importe, ajoutait-il plus loin, de fournir aux jeunes gens de l'université de Louvain les armes d'une saine philosophie. Cette vérité apparaît plus pressante encore, si l'on considère que bien des jeunes gens peuvent, après avoir quitté l'Université, être

appelés aux honneurs, aux charges publiques, à la direction des cités, et qu'ils ne sauront mieux défendre le salut du peuple, ni pourvoir plus efficacement au bien de la communauté, qu'en apportant dans l'accomplissement de leur charge, une conviction philosophique chrétienne profondément gravée dans leur âme. »

Huit ans plus tard, Léon XIII, poursuivant son dessein, écrivait encore : « Vous savez que la doctrine de saint Thomas d'Aquin ne portera complètement tous ses fruits que si on lui donne un développement plus large et plus approfondi... C'est pourquoi il nous semble qu'il est utile et souverainement avantageux d'établir un certain nombre de chaires nouvelles, de façon que de ces enseignements divers, sagement reliés entre eux et groupés avec ordre, il résulte un institut de philosophie thomiste doué d'une existence propre... Ainsi jaillirait, du sein de l'université de Louvain, sur la nation tout entière, une force conservatrice du salut public. »

Enfin, six ans plus tard, en 1894, Léon XIII, en créant l'Institut, marquait l'ampleur que devait avoir son enseignement : « Nous avons émis le vœu, disait-il, de voir les règlements de l'école s'inspirer de cette pensée, que la philosophie de saint Thomas exerçât sa puissante influence sur toutes les sciences tant physiques et naturelles que sociales, qu'elle aidât à éviter les nombreuses erreurs contemporaines et à marcher plus sûrement dans la voie du progrès. »

Il approuvait en même temps la création d'un séminaire de « haute philosophie », et ajoutait : « C'est parmi les clercs qui y auront étudié qu'il faudra choisir de préférence ceux qui seront chargés d'enseigner la philosophie dans les séminaires. »

Il est évident, après la lecture de tels passages, qui abondent dans les documents pontificaux, que Léon XIII fonde les plus grandes espérances sur une philosophie profonde et intégralement chrétienne.

964, **Ce qu'on peut attendre d'une rénovation philosophique.** — Et il est certain, en effet, que si l'enseignement philosophique était à la hauteur des besoins de notre temps et obtenait sa juste part dans toutes les écoles, surtout les écoles supérieures, on pourrait en attendre une rénovation sociale. A l'aurore de la vie, alors que le jeune homme, dans toute la plénitude de son intelligence, entre en possession de tous les trésors de la littérature et de l'histoire, ou qu'il est initié à tous les secrets des sciences merveilleuses qui sont les fruits tardifs des siècles précédents, il a besoin d'être éclairé supérieurement sur lui-même, sur sa nature, sa vocation et ses devoirs ; il faut que sa raison soit mieux nourrie et mieux satisfaite encore que son imagination et sa mémoire ; il faut qu'elle s'enracine à jamais dans ses convictions morales et religieuses. C'est d'autant plus nécessaire que le moment est plus critique. Tous les problèmes les plus ardus se posent à la fois : celui des origines et de la fin dernière, celui d'un Dieu créateur et rédempteur, le pourquoi de cette vie éphémère, parfois cependant si lourde à porter ; la révélation, le surnaturel, le miracle, les fondements de la morale et du droit, le principe de la souveraineté, les bases de l'ordre social et de la propriété, etc. Toutes ces questions, toujours palpitantes, ont été agitées avec passion et résolues dans les sens les plus divers, autrefois et aujourd'hui ; les négations et les erreurs se

glissent partout, dissolvant les croyances et les institutions, corrompant les mœurs, paralysant toutes les énergies et brisant tous les caractères. Si le jeune homme doit affronter toutes ces contradictions et tous les périls du monde, si surtout il est appelé par son savoir et sa fortune à occuper une place importante, il faut qu'il soit armé pour la lutte et pour l'action sociale.

Il devra, tout au moins, être prêt à rendre compte de ses convictions et à les propager ; car il ne suffit pas de vouer à la vérité un culte solitaire, un respect intérieur et silencieux, laissant aux hommes d'Eglise le soin de la défendre : il faut encore confesser la vérité devant le monde, et toute la vérité, depuis ses premiers principes jusqu'à ses dernières conclusions avec une inflexible logique.

On se plaint de la rareté et de la diminution des caractères. Mais l'homme de caractère est avant tout un homme logique, qui suit sa raison jusqu'au bout, coûte que coûte. Si donc les chrétiens mettaient toute leur raison au service de leur foi et ne reculaient devant aucune conséquence généreuse, ils seraient des hommes de caractère, ceux-là mêmes que la société attend toujours pour être sauvée et qui n'arrivent jamais. Notre disette de ces hommes sauveurs vient de ce que nous ne savons plus construire les premières assises du caractère : elles reposent nécessairement sur une raison intrépide, qui ne refuse jamais de conclure. Si nos adversaires l'emportent sur nous, c'est qu'ils suivent leurs erreurs plus souvent que nous ne suivons nos principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Ils ont toute la force du mal, et nous n'avons pas toute la force du bien ; ils

ont toute la clairvoyance et toute l'énergie de la haine, tandis que nous n'avons pas toute la clairvoyance et toute l'énergie de l'amour.

Clairvoyance ! énergie ! deux choses qui nous manquent pour réparer les ruines de ce siècle et inaugurer le suivant. Or, la première, tout au moins, nous serait donnée par une philosophie intégralement chrétienne : philosophie morale, politique, sociale et économique. Et comme la France n'a jamais laissé d'être généreuse, l'énergie qui paraît nulle, mais qui n'est que dispersée, serait puissante et invincible, parce qu'elle trouverait son application et se concentrerait sur un même but.

A moins d'un miracle, qu'il n'est pas permis d'escompter, il ne paraît pas que la société puisse être sauvée par une autre voie, et le miracle lui-même ne nous dispenserait pas d'y entrer.

965. **Ce que pourrait être le XXe siècle**. — Le rationalisme a ombragé le berceau du siècle qui va finir, et qui n'a cessé, à cause de cette origine, d'être tourmenté : la Révolution dure encore. Si la philosophie chrétienne, étoile bienfaisante, qui, de même que celle des mages, ces sages de l'Orient, ne luit pas dans les profondeurs du ciel, mais dans l'atmosphère terrestre elle-même, pouvait éclairer la naissance du siècle prochain, il hériterait des merveilleuses découvertes du siècle précédent, en répudiant ses erreurs et ses guerres intestines. Après avoir résolu tant de problèmes scientifiques, sans être pour cela plus heureux, ce qui a permis d'accuser la science de faillite, nous résoudrions enfin le problème social. Ce serait la paix descendue de nouveau du ciel et apportée non plus seulement aux âmes indi-

viduelles, mais aux Etats et aux nations de bonne volonté.

C'est le propre, en effet, de la vérité intégrale, celle que donne la foi alliée à une haute raison, de garder l'unité et de l'établir. Elle seule peut concilier parfaitement la liberté et l'autorité, ces deux principes sociaux également féconds et indispensables, quoique si opposés en apparence. Elle seule concilie de même toutes les autorités légitimes et toutes les libertés particulières : autorité de l'Eglise, de l'Etat, des pères de famille ; liberté individuelle et liberté des associations. Elle mesure et accorde entre eux tous les droits et tous les devoirs : droit du riche et droit du pauvre, droit de tous et droits de chacun, devoirs légaux et devoirs de conscience. Tous les biens particuliers que l'erreur divise et oppose entre eux, la vérité intégrale les unit et les harmonise. Son œuvre propre c'est l'union intellectuelle, qui prépare l'union des cœurs. Il est facile d'avoir une seule âme quand on a un même esprit.

C'est toujours cette même vérité intégrale, et si l'on préfère, cette même philosophie chrétienne qui nous permettra, au siècle prochain, de vaincre ou d'éviter tout à la fois le libéralisme et le socialisme, ces deux frères ennemis. Chacun d'eux est toujours le châtiment de l'autre. Leur incomptabilité cependant n'est pas aussi grande qu'on pourrait le croire de prime abord, car ils ont pour père commun, le rationalisme. Et c'est ce qui nous explique, remarquons-le en passant, certaines connivences : ils se réunissent facilement dans un même esprit maçonnique. Seule la philosophie chrétienne affirme la liberté sans ébranler la solidarité,

et elle soutient la seconde sans compromettre la première.

Elle ne tend pas à diviser les hommes, ni leurs intérêts, par une concurrence brutale, à rejeter la société humaine dans les règnes inférieurs de la nature soumis à la loi instinctive de la lutte pour l'existence; elle cherche, au contraire à les attirer en haut, toujours plus haut dans les régions morales, vers un idéal de justice et de charité. Elle veut réunir tous les hommes dans une hiérarchie souple et harmonieuse, vivante et non pas mécanique, fondée sur une obéissance honorable plutôt que sur la contrainte servile, et gouvernée par la prudence plutôt que par la fatalité des lois naturelles. La prudence se sert de celles-ci, mais sans les laisser gouverner jamais.

Si telle est la philosophie vraiment chrétienne, il est bien certain qu'une rénovation n'est possible qu'avec elle, après la grâce de Dieu. Ayant donc parlé de la banqueroute de la philosophie au commencement de ce chapitre, il faut terminer par des pensées d'espérance.

La philosophie est comme cette lance d'Achille qui guérissait les blessures qu'elle avait faites : une fausse philosophie nous perd, et la vraie nous sauve ; le triomphe du rationalisme sous toutes ses formes a ouvert une période de décadence, et le triomphe de la philosophie chrétienne ouvrira une période de prospérité. Au mal causé dans les intelligences, dans les mœurs, dans tous les organes de la société par une raison révoltée contre Dieu et contre son Christ, on peut mesurer les biens que nous vaudrait une haute raison réconciliée avec Dieu et avec les plus nobles sentiments que la religion inspire.

Supposons que cette philosophie s'implante enfin dans toutes les écoles chrétiennes ; que nos maîtres, en puisant aux sources les plus pures du christianisme, achèvent de reconquérir leur influence pédagogique et philosophique en face des maîtres de la libre pensée ; que, grâce à cette culture, des générations nouvelles se lèvent invincibles dans leurs croyances, et portent la logique puissante de leur foi dans toutes les professions et dans toutes les connaissances : sciences politiques, sociales et économiques en particulier ; que le peuple, à son tour, mieux éclairé et mieux affermi par notre enseignement primaire et par une presse consciencieuse et militante, affirme énergiquement sa volonté de reprendre ses droits chrétiens et de vivre sous la loi de l'Evangile, si douce aux faibles, si impitoyable aux superbes, alors finira la domination tyrannique des sectaires qui exercent un pouvoir usurpé, alors la législation changera de face et d'esprit ; si forte aujourd'hui pour persécuter, molester ou corrompre, elle sera plus forte encore pour le bien ; à la condition toutefois que les nouveaux législateurs ne soient pas des chrétiens inconséquents, timides ou endormis. Toutes nos espérances seraient frustrées encore par le rationalisme et un faux libéralisme : tout ce siècle en fait foi. Il faut à la France, aimée du Christ, des législateurs et des hommes d'Etat qui aient la prudence du serpent et la simplicité, la fidélité de la colombe. Et n'a-t-on pas dit avec raison que la politique la plus habile est aussi la plus loyale, et que le gouvernement le plus fort est aussi le plus sincère ? Eux seuls peuvent ramener dans nos lois l'esprit chrétien, un esprit de vraie liberté, réformer l'instruction publique et toutes les

administrations, nous rendre le droit d'association, garantir aux familles populaires le droit à la propriété stable, réprimer l'usure dévorante, imposer la probité aux moins scrupuleux, en un mot, appliquer les doctrines philosophiques et sociales louées par Léon XIII, en particulier, dans ses encycliques *Æterni Patris* et *Sur la condition des ouvriers.*

FIN DU TROISIÈME VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

DU TROISIÈME VOLUME

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES TROIS VOLUMES

Nota. — Le chiffre romain indique le volume ; le chiffre arabe, le numéro d'ordre.

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

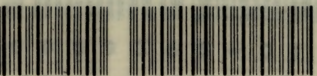
Lyon. — Imp. Emm. Vitte, rue de la Quarantaine, 18.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

OCT 2 9 1971
20 03 73
MAR
APR 1 3 '77
'77

CE



B V 3

BLANC, ELIE.

HISTOIRE DE LA PHILOSO


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 07 11 15 20 9